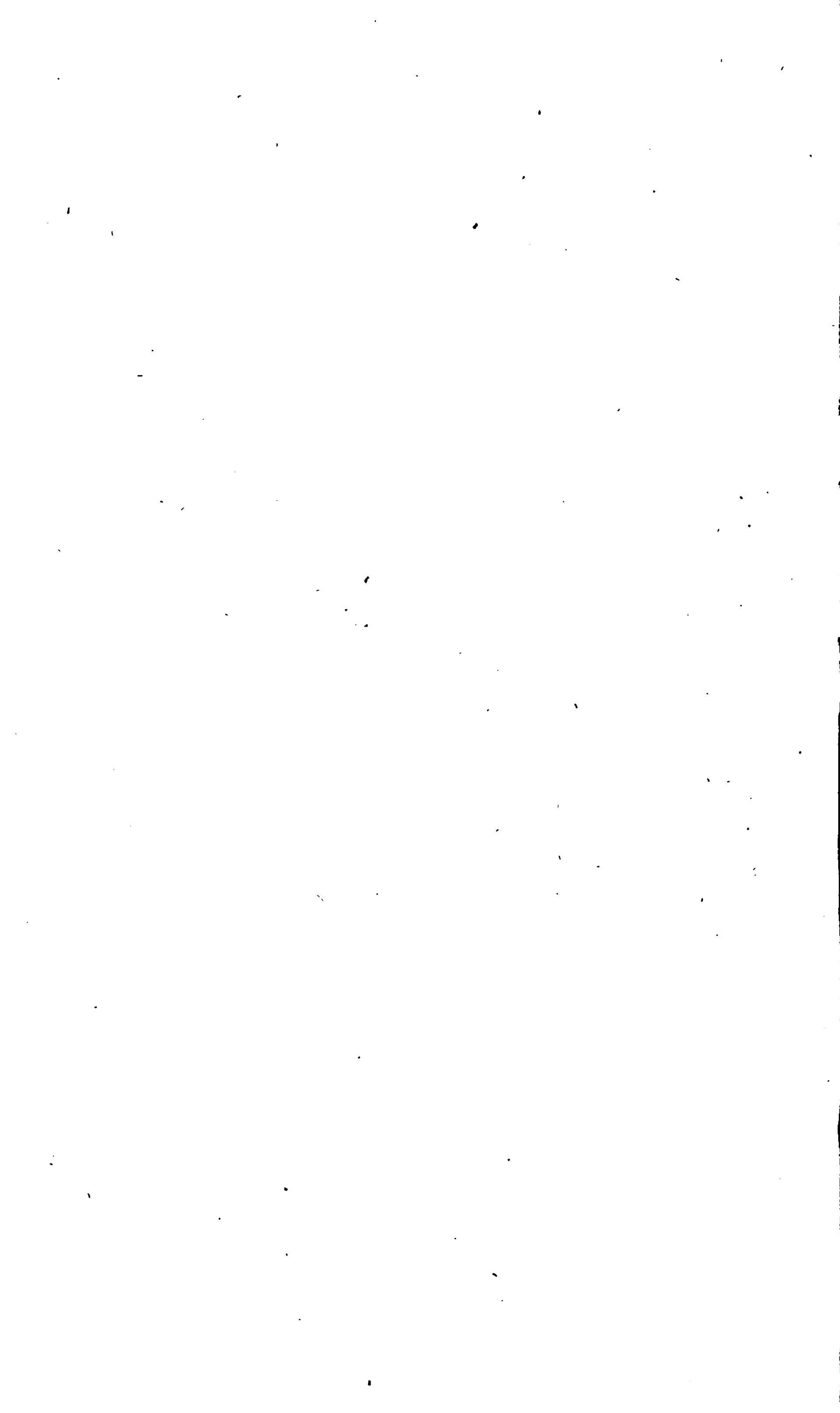






Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ERSTER JAHRGANG.

Erstes Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1846.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Einleitendes Vorwort des Herausgebers:

Die Jahrbücher für speculative Philosophie 1

I. Abhandlungen:

1. Noack, die Idee der speculativen Religionswissenschaft. Plan und Entwurf einer neuen Grundlegung der theologischen Encyclopädie als System 29
2. Reiff, über das Princip der Philosophie und die Idee des Systems der Weltensbestimmungen 68
3. Carriere, Macchiavelli 169
4. Oppenheim, über das Wesen des Staatsgesetzes und die Schranken der Gesetzgebung 134
5. Voigtländer, philosophische Betrachtungen. I. 153

II. Kritiken:

1. Zimmermann, Shakespeare's Macbeth, von Hiecke 169
2. Adler, Michelet's Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie I. 191
3. Noack, zur Kritik von Wirth's Analyse des religiösen Grundgefühls . 205
4. Michelet, George's System der Metaphysik 234
5. Förster, Miscelle über deutsche Philosophie in England 234

Nachtrag zum einleitenden Vorwort des Herausgebers 238

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie“* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
***Berner** in Berlin
Bohne in Cassel
***Boumann** in Berlin
Carriere in Giessen
***Cieszkowski**, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim in Rheinhessen
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
***Förster** in Berlin
Formstecher in Offenbach
***Gabler** in Berlin
Genthe in Eisleben
***Glaser** in Berlin
George in Berlin
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
Hotho in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, Fr., in Hamm
Köstlin in Tübingen
Lindemann in Solothurn
Leonhardi, Freih. v., in Heidelberg
***Märcker** in Berlin
Märklin in Heilbronn
***Mätzner** in Berlin
Marbach in Leipzig
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
***Michelet** in Berlin
Möller in Nidda
Oppenheim in Heidelberg
Planck in Tübingen
Reiff in Tübingen
Röse in Berlin
***Röstell** in Berlin
Röth in Heidelberg
***Rötscher** in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Sachse in Stettin
***Schmidt**, Alexis, in Berlin
***Schmidt**, Eduard, in Berlin
Schmidt, Reinhold, in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
***Schulze**, A, in Berlin
***Schultz**, C. H., in Berlin
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen.
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
***Temmler** in Berlin
Ulrici in Halle
Vatke in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden bei Ludwigsburg
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeller in Tübingen
Zimmermann in Worms
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und A. Schmidt an den „Jahrbüchern für speculative Philosophie“ vertreten lässt.

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie“* erscheinen in vierteljährlichen Heften à circa fünfzehn Bogen, so dass vier Hefte einen Band von sechszig Bogen bilden. Titel und Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert. Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 10 Gulden oder 6 Thlr. gestellt ist. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben. Jede solide Buchhandlung in- und ausserhalb Deutschland übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

Ἓν καὶ πᾶν.

ERSTER JAHRGANG.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1846.

Ἓν διαφέρον ἑαυτῷ.

Inhalts-Verzeichniss.

Erstes Heft.

Seite

Einleitendes Vorwort des Herausgebers.

Die Jahrbücher für speculative Philosophie 1

I. Abhandlungen:

1. Noack, die Idee der speculativen Religionswissenschaft. Plan und Entwurf einer neuen Grundlegung der theologischen Encyklopädie als System 29
2. Reiff, über das Prinzip der Philosophie und die Idee des Systems der Willensbestimmungen 68
3. Carriere, Macchiavelli 129
4. Oppenheim, über das Wesen des Staatsgesetzes und die Schranken der Gesetzgebung 134
5. Voigtlaender, philosophische Betrachtungen. I. 153

II. Kritiken:

1. Zimmermann, Shakespeare's Macbeth, von Hiecke 169
2. Adler, Michelet's Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie 191
3. Noack, zur Kritik von Wirth's Analyse des religiösen Grundgefühls 205
4. Michelet, George's System der Metaphysik 231
5. Förster, Miscelle über deutsche Philosophie in England 234

Nachtrag zum einleitenden Vorwort des Herausgebers 238

Zweites Heft.

I. Abhandlungen:

1. Mätzner, die Philosophie und die Gegenwart 3
2. Schultz, zur Philosophie der organischen Natur, nebst einem Anhange von Michelet 8
3. Temler, über philosophisches Wissen und Naturwissen, logische Kategorien und Naturkategorien 34
4. Beck, die geschichtlichen Voraussetzuugen des hebräischen Religionsprinzips und ihr Uebergang in dasselbe 42
5. Michelet, die Frage des Jahrhunderts 90
6. Voigtlaender, philosophische Betrachtungen. II. 102
7. Al. Schmidt, zwei verderbliche theologische Grundsätze 137
8. Carriere, über das göttliche Selbstbewusstsein. Ein Brief an den Herausgeber 148
9. Al. Schmidt, Gedächtnissrede auf Marheineke 155
10. Die Berliner Akademie der Wissenschaften und die Philosophie . . 173

II. Kritiken:

1. Holberg, Biedermann's freie Theologie 179
2. Michelet, kritische Miscellen zur Politik u. s. w. 200
3. Michelet, Herr von Drieberg und die Physiker 211
4. Zimmermann, Mundt's Aesthetik 214
5. Noack, Schelling's Vorwort zu H. Steffens' nachgelassenen Schriften 225

Drittes Heft.

Seite

I. Abhandlungen:

1. Voigtländer, philosophische Betrachtungen III. 3
2. Glaser, das Verhältniss der Wissenschaft zum Staate. Nebst den daran geknüpften Debatten der philosophischen Gesellschaft zu Berlin 26
3. Morning, Ideen zu einer Classification und Charakteristik der schönen Künste 63
4. Feuerlein, Princip und Charakter der englischen und französischen Sittenlehre 98
5. Noack, die speculative Gottesidee. Antwort an Dr. M. Carriere in Giessen 143
6. Bayrhoffer, die metaphysischen Principien Hegel's und Herbart's . 155

II. Kritiken:

1. Morning's pantheistische Tendenz des Christenthums 169
2. Adler, Franck's Kabbala 1. und 2. Artikel 183
3. Zimmermann, Vischer's Aesthetik. I. 199
4. Michelet, kritische Miscelle zur Politik 236

Viertes Heft.

I. Abhandlungen:

1. Al. Schmidt, Reformen im Katholicismus 3
2. Schwarz, über die Entstehung der Welt aus Gott und die damit zusammenhängenden Bestimmungen Gottes und der Welt 50
3. Glaser, über die höheren Bildungsinstitute bei Griechen und Römern 76
4. Schultz, zur Philosophie der organischen Natur II. 89
5. Gabler's Thesen über das Verhältniss der geschichtlichen Entwickelung zum Absoluten, nebst den Debatten der philosophischen Gesellschaft zu Berlin über die erste These 99
6. Lindemann, das Prinzip der Philosophie. 1. Artikel 108
7. Harms, von der Reform der Logik und dem Kriticismus Kant's . . 128

II. Kritiken:

1. Rosenkraz, die Metaphysik in Deutschland seit 1831 167
2. Widenmann, George, die fünf Sinne 184
3. Nauwerck, Wippermann's Beiträge zum Staatsrechte 200
4. Michelet, das Volk von J. Michelet 208
5. Adler, Franck's Kabbala. 3. Artikel 211
6. Rosenkranz, Miscelle zur Geschichte der indischen Philosophie . 222
7. Carriere, zur Abwehr und Verständigung. An den Herausgeber . 238

Jahrbücher

für

speculative Philosophie.

Ἓν καὶ πᾶν.

Ἐν διαφέρον ἑαυτῷ.

Die

Jahrbücher für speculative Philosophie.

Zur Einleitung.

Indem der Unterzeichnete hiermit den ersten Jahrgang der „Jahrbücher für speculative Philosophie" eröffnet, glaubt er um so weniger nöthig zu haben, dieses Unternehmen vor dem wissenschaftlichen Publikum besonders zu rechtfertigen, als ihm die freudige Beistimmung, mit welcher der Plan dazu von Seiten competenter Männer begrüsst worden ist, die sicherste Bürgschaft zu enthalten scheint, dass der bisherige Mangel eines von heteronomen und der philosophischen Idee schlechthin fremden Tendenzen sich unabhängig haltenden philosophischen Instituts der Art in weiteren Kreisen fühlbar geworden ist und mithin die Gründung der zur Ausfüllung dieser Lücke bestimmten vorliegenden Zeitschrift auf keinem illusorischen Bedürfnisse beruht. Darum enthält sich auch hier der Herausgeber, aus einer Betrachtung der Richtung, Beschaffenheit und des Schicksals bereits bestehender verwandter Institute das Zeitgemässe und Wünschenswerthe eines neuen philosophischen Organs näher zu begründen. Was hilft auch alles weitläufige Präambuliren bei einem Unternehmen, das sich der Natur der Sache nach allein durch sein eignes unabhängiges Interesse selbst rechtfertigen kann, dessen eigner Lebenskraft es überlassen bleiben muss, sich neben andern wissenschaftlichen Organen geltend zu machen und das in seinem Erfolg, in seinem Schicksal auch sein Gericht trägt.

Wenn es aber wahr ist, dass jede Zeit das erzeugt, was sie bedarf, so werden sich die gegenwärtigen Jahrbücher um so eher ein nicht ungünstiges Prognostikon stellen dürfen, als sich die Idee derselben aus lebendiger und allseitiger Beziehung zum gegenwärtigen Zustand der philosophischen Bestrebungen in unserm Vaterlande wie von selbst entwickelt hat. Die Ansicht zwar, dass zunächst gerade der gegenwärtige Stand der Philosophie unserem Unternehmen ganz besonders günstig erscheine, und dass es an der Zeit sei darauf auszugehen, etwas Neues und Erspriessliches im Gebiete der Philosophie zu leisten, diese Ansicht wird von vornherein von Solchen mit bedenklichem Kopfschütteln aufgenommen werden, welche in dem süssen Gefühle leben, dass die Philosophie, wenn auch noch nicht durchaus zu systematischer Totalität entwickelt und noch nicht allseitig in die positiven Wissenschaften eingeführt, doch im Prinzip bereits zum absoluten Abschluss gekommen sei und dass also eine weitere Entwickelung keine Fortbildung der Philosophie als solcher, sondern nur eine Ausbreitung der bereits gewonnenen Basis, als einer absoluten und für alle Zukunft bleibenden, innerhalb der Wissenschaft und des Lebens sein könne. Uns scheint diese neuerdings mit grosser Zuversicht vielfach geltend gemachte Voraussetzung keineswegs eine solche zu sein, welche sich einer reichen und keimkräftigen Zukunft erfreuen dürfte. Gerade die im philosophischen Gebiete gegenwärtig hin und wieder bemerkbare Erschlaffung und Indolenz und ein gewisses Gefühl von Missbehagen und Uebersättigung bei reichbesetzten Tischen würde am Ersten jene Meinung Lügen strafen müssen, wenn unter solchen Voraussetzungen überhaupt Unbefangenheit möglich wäre. Denn dass die reaktionären Bewegungen der Gegenwart und die von oben ausgehende Verfolgung der Philosophie, in Gestalt der Hegel'schen, an jener Verstimmung und Missbehaglichkeit Schuld sein sollten, erscheint um desswillen nicht wahrscheinlich, weil dergleichen äusseres Entgegenstreben und factiöser Druck ohne Zweifel eher das Gegentheil zur Folge haben und eine um so grössere Spannung und Energie der philosophischen Kräfte hervorbringen müsste, da es doch sonst in der Gegenwart im Allgemeinen an Antrieben zu wissenschaftlichem Leben keineswegs fehlt und insbesondere die gegenwärtig ein so hohes Interesse in Anspruch nehmenden praktischen Bewegungen der Zeit

einen willkommenen Anlass zur ernsten Betheiligung der Wissenschaft, der Philosophie zu geben im Stande wären. Der Grund jener Erscheinung scheint vielmehr ein anderer, tiefer liegender zu sein: die Zeit drängt auf ein neues, höheres Selbstbewusstsein hin.

Die herrschende Philosophie, wie sie als das Resultat des die Wirklichkeit bestimmenden Zeitgeistes erscheint, hat das Selbstbewusstsein, seiner theoretischen Seite nach, als Denken, für die einzige Wahrheit und Wirklichkeit erklärt, das wahrhafte Sein mit dem vollendeten Denken identisch gesetzt und den absoluten Prozess dieser Identität als die Selbstoffenbarung und Selbstentwickelung Gottes bezeichnet. Nach diesem Grundprinzip soll nun das Denken in seiner freien Selbstbethätigung, als Philosophie, die Erkenntniss des gegebenen Seins, das Begreifen der vergangenen und gegenwärtigen wirklichen Welt als der daseienden, objectivirten Vernunft sein, so dass hiernach als das höchste und letzte Ziel der Wissenschaft und des Lebens dies erkannt wird, die Selbstvollendung des denkenden Ich zum absoluten Selbstbewusstsein, als zur Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, in allen Sphären des Geisteslebens in grösstmöglichster Ausbreitung darzustellen. Inwiefern nun die Gegenwart als der theilweise Ausdruck der herrschenden Philosophie betrachtet werden muss, stellt der gegenwärtige Zeitgeist auf dem praktischen Gebiete im Allgemeinen ebendieselbe zu einem beschränkten Partikularismus verengte Absolutheit des Ich dar, welches in allen Bewegungen des politischen, religiösen und socialen Lebens nur an die Bestimmtheit des einzelnen, partikularen Seins gekettet ist, nur sich sucht und will, nur den Genuss der Subjectivität im Auge hat, zu wahrhafter Hingebung aber, zum aufopfernden Dienste eines höheren Allgemeinen sich unfähig zeigt. Eine Seite der Wahrheit ist zwar allerdings in dieser Richtung der Zeit enthalten, die Ahnung nämlich, dass die diesseitige Menschheit gegen hohle Jenseitigkeiten und phantastische Transcendenzen einerseits und gegen das ängstliche, capricirte Festhalten an einer zurückgelegten Vergangenheit andrerseits in ihrem absoluten Recht ist. Die Gegenwart des Lebens der Menschheit, das diesseitige Reich des aus sich selbst zur Freiheit sich entwickelnden Geistes ist es, was als die einzige und wahrhafte Realität von unserer Zeit in unbewusstem Drange der

Wahrheit, wenn gleich in einseitiger Form, festgehalten wird. Diese Erkenntniss theoretisch herausgestellt zu haben, ist die Frucht und das Verdienst der herrschenden Philosophie, und diese Tendenz mit grösstmöglichster Energie festzuhalten, das absolute Recht der Gegenwart, deren instinctives Drängen und Treiben aber freilich auf der andern Seite auch ebenso sehr über sich selbst und diesen Standpunkt des absoluten Subjectivismus hinaus und, in Uebereinstimmung mit den fortschreitenden Bewegungen in der Philosophie, auf ein höheres Sein, eine freiere Gegenwart hinstrebt. Sowohl die philosophischen Bewegungen, welche innerhalb der in sich getheilten Hegel'schen Schule selbst sich darstellen, ruhen auf der Einsicht in die Nothwendigkeit eines Hinausgehens über die erkannten Einseitigkeiten der Hegel'schen Orthodoxie, und noch entschiedener tritt dieses heterodoxe Verhältniss zu Hegel in denjenigen philosophischen Tendenzen hervor, welche durch eine reformative Emancipation vom Hegel'schen Prinzip selbst, zum Theil unter Anschluss an Schellings neue s. g. positive Philosophie, zum Theil auf einem von dieser prinzipiell unabhängigem Wege, eine neue philosophische Zukunft mit mehr oder weniger Glück zu begründen versuchen. Solche kritisch-aufbauende Bestrebungen und fortschreitende Bewegungen auf dem Gebiete der Philosophie sind es hauptsächlich, welche das lebendige Interesse der philosophirenden Gegenwart für sich in Anspruch nehmen; aus dem gährenden Drange und dem noch nicht zur vollen Klarheit geläuterten Durcheinanderwogen der Elemente wird sich die Zukunft der Philosophie durch die eigne treibende Kraft der Wahrheit herausringen. Was der Zeit wirklich Noth thut, bringt sie unabweislich hervor.

Ist in diesen Andeutungen wirklich der gegenwärtige Stand der Dinge getroffen, so wird ein wissenschaftliches Organ, welches, indem es dem wahrhaften philosophischen Bedürfniss der Gegenwart zum Einheitspunkte dient, die Erhebung derselben zur Idee im Auge hat, am Augenscheinlichsten durch die That selbst seine Nothwendigkeit bewähren, dadurch nämlich, dass es ihm wirklich gelingt, die Männer der Zukunft um einen philosophischen Mittelpunkt zu versammeln. In einer Zeit, die in allen Lebensgebieten unverkennbar beweist, dass sie im kühnen Selbstbewusstsein die leblosen Gestalten der Vergangenheit hinter sich zu lassen und

von allem Verjährten und bloss äusserlich Ueberlieferten sich zu befreien gewillt ist, kann nur durch freie Einsicht und selbstständige Bewährung, nur durch bewusste Entwickelung die Wahrheit in ihrer Lebendigkeit erhalten werden. Um aber die gährende Unklarheit der nach Selbstverständigung und Versöhnung ringenden Gegenwart auf fruchtbare Weise über sich selbst zu orientiren, dazu reichen populär gehaltene Tendenzartikel und geistreiches Raisonnement nicht hin, sondern die Wissenschaft selbst muss Hand anlegen und mit allem, ihr zukommenden Ernst, mit aller Selbstverläugnung und Hingebung an die Idee den Prozess der freien Geistesbewegung darstellen.

Diess soll unsere Sache sein, diess die Stellung unserer Zeitschrift zur Gegenwart und Vergangenheit einerseits und zum Leben und zur Praxis der Zukunft andererseits.

Zwar steht die Philosophie, sobald sie ihren Beruf im Verhältnisse zur Gegenwart des Lebens deutlich erkennt und fest im Auge behält, jetzt am wenigsten im Credit, und sie hat mehr als jemals nöthig, gegen Verdächtigungen und Verfolgungen, gegen wohlgemeinte Abmahnungen wie gegen böswillige Insinuationen gleicherweise standhaft zu sein. Aber gerade dadurch hat sie zu bewähren, ob sie Leben und Jugendkraft in sich trägt, ob sie die Prophetin des Zeitgeistes, die Mutter der Zukunft zu sein befähigt und im Stande ist. Gewiss ist eine wahre Philosophie eines Volkes höchste und edelste That, des Volksgeistes reifste und keimkräftige Frucht, und es bleibt nimmer die Zeit aus, wo man der Philosophie wieder zu gedenken nicht umhin kann. Wann ein grosses, ernstes, nachhaltig begeisterndes Wort Noth thut, wird sie, statt hinter den Fleischtöpfen im Diensthause der Gegenwart zur Magd sich erniedrigt zu sehen, als gewaltige Macht der Zeit das Panier der Zukunft schwingen. Nichts vermögen kleinliche Angst und kurzsichtige Politik gegen die siegende Gewalt des freien Geistes der ewig jugendlichen Menschheit. Wollen nun die Jahrbücher das philosophische Organ sein, in welchem die im Mutterschoosse der Gegenwart wurzelnden und das Prinzip der autonomen Idee zum ihrigen machenden philosophischen Tendenzen zu gemeinsamer Thätigkeit sich vereinigen, so wird ihre bestimmte Aufgabe näher darin bestehen, einerseits das negativ-kritische und andrerseits das positiv-constitutive, wahrhaft aufbauende Moment dieser Ten-

denz mit allseitiger Entschiedenheit heraustreten zu lassen. Zunächst werden sie im Allgemeinen streben, die verschiedenen Seiten und entgegengesetzten Tendenzen der herrschenden Schule auf der einen Seite und die philosophischen Bestrebungen ausserhalb dieser Schule andrerseits auf dialektischem Wege zu vermitteln und durch solchen kritischen Process die Philosophie selbst weiterzuführen, aus der Tiefe des gegenwärtigen philosophischen Gegensatzes eine höhere Synthesis, eine tiefere Versöhnung des Geistes mit sich selbst zu erzeugen. Hieran schliesst sich die weitere Aufgabe, auf die Einführung der philosophischen Prinzipien und der wahrhaften wissenschaftlichen Methode in die positiven Wissenschaften, auf die Versöhnung der Empirie mit der Philosophie hinzuarbeiten, damit die Encyclopädie der Wissenschaften mehr und mehr mit dem encyclopädischen Organismus der philosophischen Idee eins und die einzelnen empirischen Disciplinen zu ihrer idealen Verklärung erhoben werden. Denn es erscheint als eine ebenso dringende, als würdige Aufgabe der Zeit, die ein Jeder in seiner Specialwissenschaft überkommt, den bisherigen Gegensatz von philosophischem und empirischem Wissen zu einem verschwindenden, stets sich selbst aufhebenden Unterschiede zu neutralisiren, eine Aufgabe, die keineswegs auf einen äusserlichen Schematismus und hohlen Formalismus hinausläuft, als ob dabei nur die philosophischen Kategorieen in abstrakter Weise auf die Behandlung der empirischen Wissenschaften übertragen und der gegebene Stoff nach dem Schema der logischen Kategorieen abgehaspelt werden sollte. Vielmehr soll der auf philosophischem Boden gewonnene Standpunkt zur Hebamme der positiven Wissenschaften gemacht und so die Seelen der Wissenschaften frei entbunden werden. Welche Stellung darum die Jahrbücher zur Empirie, zu den positiven Wissenschaften einnehmen werden, dies ergibt sich unmittelbar aus dem Begreifen des Verhältnisses zwischen Philosophie und Erfahrung überhaupt. Wahrhafte Erfahrung, die sich nicht in hohle Hypothesen und banausisches Experimentiren verlieren soll, ist ohne philosophisches, anschauendes Denken gar nicht möglich. Nur dadurch, dass der denkende Geist sich in das Gegebene vertieft und des Stoffes sich bemächtigt, ist Erfahrungserkenntniss möglich, und im Grunde ist alle Erkenntniss zugleich Erfahrung. Aber die Erfahrung wird nach den Erkenntnissprin-

zipien des Denkens und Seins überhaupt sich verschieden gestalten, so dass auch sie, mit den Fortschritten des denkenden Geistes parallellaufend, stets der Veränderung und Correction unterworfen ist. Die Wechselwirkung von Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis, Erkenntniss und Erfahrung ist eine unbestreitbare Thatsache, und es ist ganz richtig, wenn gesagt wird, dass die realen Wissenschaften als solche überhaupt erst durch die Philosophie möglich werden, die ihre Prinzipien und Fundamente in sich schliesst.

In diesem Sinne entwerfen wir unten eine Skizze des systematischen Organismus der philosophischen Idee, der die einzelnen Wissenschaften in ihrer wahrhaft freien Gestalt, ihre Genien, als Kinder der Einen Idee des allgemeinen, freien Selbstbewusstseins der Menschheit, in sich fasst und mit dem flüssigen Aether der allgemeinen Bildung auf lebendige Weise sich zusammenschliesst. Denn es ist in letzter Beziehung die höchste Mission der Philosophie, durch Vermittlung der Wissenschaft, als der Mutter und Pflegerin der allgemeinen Bildung, die Autonomie des freien, sittlichen Geistes der Menschheit auch in die mannichfaltigen Kreise des Lebens einzuführen und in das grosse und ernste Drama der Geschichte den rothen Faden der Idee zu weben. Diese geistige Belebung und ideelle Verklärung des ganzen diesseitigen Lebens soll von den Jahrbüchern stets im Auge behalten werden. Indem aus der Gegenwart des Lebens und der Wissenschaft die Veranlassung zur Speculation genommen und die Seele der Gegenwart zum Bewusstsein gebracht wird, soll zugleich das Sollen der Idee oder die Transcendenz der Zukunft, das concrete Ideal, herausgestellt werden. Das Selbstbewusstsein der Gegenwart hat, als die absolut übergreifende Subjectivität, durch die productive Freiheit der autonomen Idee selbst die Objectivität ihrer Idealität näher zu bringen, der Idee objectives Dasein zu geben, an der Realisirung des wahrhaften Jenseits in der diesseitigen Welt mit allem Fleisse zu arbeiten. Dies erkennen wir als den Beruf der Philosophie in der Gegenwart, von der Wahrheit des Dichterwortes ausgehend:

„Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste."

Unser Prinzip ist also, dass wir es in einer besimmten Formel aussprechen, die wahrhafte Autonomie und con-

stitutive Positivität der philosophischen Idee, wie sie unabhängig von jedweder äusseren Autorität, möge diese nun in der Form eines exclusiven Schulzwanges oder in der Form dogmatischer Tendenzen auftreten, die Kritik des Gegebnen zur immanenten nothwendigen Voraussetzung und einzig in ihrer eignen Dialektik ihren letzten Richter hat.' Dieser Kanon, der seine absolute Berechtigung in und durch sich selbst beweisen muss, soll unser Gesetz, unsere Freiheit sein! Gewiss, auch die Philosophie muss einen Charakter haben. Die Philosophie ist mehr, als eine bloss geistreiche Conversation, mehr als ein allzeit fertiger Stegreifphilosophismus, und sie steht höher, als das seichte, ideenlose Geschwätz, womit gewandte Raisonneurs und philosophische Charlatans die oberflächliche Bewunderung eines scheingebildeten Pöbels zu erhaschen streben. Die Philosophie nimmt den ganzen Menschen, allen Ernst des Denkens und die ganze Energie des Willens, alle Kraft und Tiefe des Gemüths in Anspruch, und Nichts ist widerlicher als jenes bei allem Glanze des Geistreichen doch kraft- und marklose Schönthun mit Philosophie und speculativem Denken, welches sich nicht selten heutzutage breit macht und die erhabne Göttin zur gemeinen Buhldirne erniedrigt, die mit Allem und Jedem kokettirt und auch Lüge und Gemeinheit in ein gefälliges Gewand zu hüllen versteht. Das ist gerade das Täuschende eines abstracten, einseitigen Phantasielebens, dass die Phantasie ihren Gebilden die täuschende Maske empfindungsvoller Schönheit leiht, hinter welcher sich bei näherer Betrachtung ein jäher Abgrund sittlicher Verworfenheit aufthut. Fern sollen uns dergleichen Tendenzen bleiben, die hinter schönem Gewande nur die Liederlichkeit einer gemeinen Gesinnung verbergen.

Auf der andern Seite aber sind uns der Muth und Wille der Wahrheit, die Energie des freien, durchgebildeten und zur wahrhaft sittlichen Persönlichkeit erstarkten Geistes die wahrhaften Bürgen, um vor einem andern, nicht minder gefährlichen Irrwege bewahrt zu bleiben, nämlich vor jenen factiösen Tendenzen eines alle nothwendige Vermittlung überspringenden Radicalismus und einer alles sittlichen Gehaltes baaren Skandalsucht, die den heiligen Namen der Freiheit auf das Schnödeste zu missbrauchen sich nicht scheut. Hier ist es, wo wir uns im vollen Umfange das Wort

aneignen; welches kürzlich von Seiten einer der philosophischen Richtungen der Gegenwart gesprochen worden: „der Wissenschaft vorzüglichster Beruf ist aufzubauen, und nur untergeordneter Weise auch absichtlich niederzureissen. Gelingt ihr die treue Darstellung der Wahrheit, so verschwinden vor ihrem Lichte ebenso schnell die Irrthümer, wie das Sonnenlicht die Dunkelheit und die Dämmerung mit allen ihren Truggebilden von selbst verscheucht.“ Die Vergangenheit, als begriffene Geschichte, ist uns allerdings die Lehrerin der Gegenwart und Zukunft; aber nicht um bei der Vergangenheit stehen zu bleiben, haben wir von derselben zu lernen, sondern sie ist der Spiegel der Gegenwart in dem Sinne, dass die letztere an der Vergangenheit die feste Voraussetzung ihres Selbstbewusstseins hat, um kraft dessen das ewige, göttliche Recht der Autonomie des seiner Idealität bewussten und darin freien Geistes gegen diejenigen geltend zu machen, welche die Entwicklung der Menschheit auf ein endliches und bloss relatives Moment zu beschränken gemeint und gewillt sind. Durch die instinctive, prophetische Innerlichkeit eines Gemüths, das eben so offen für die Anschauung der Welt, als thatkräftig zur freien Gestaltung der Wirklichkeit ist, eignet dem deutschen Wesen das Prinzip der entwickelten, concreten Freiheit und des im Kampf und Ringen erstarkenden Selbstbewusstseins. In der Gegenwart des Gottes erweist sich der Geist stark genug, um die Idee im höchsten Sinne des Worts zu sich selbst und zum Dasein kommen zu lassen. Was vernünftig ist, wird auch wirklich werden — sobald nur nicht in hastigem Ueberspringen nothwendiger Lebensbedingungen und besonnener Kritik die strenge Arbeit der Vermittlung verschmäht wird. Der Geist, als Idee, ist der Phönix, der stets verjüngt aus der Asche verlebter Gestalten des Daseins sich erhebt und unermüdet am sausenden Webstuhle der Zeit der Gottheit zukünftiges Kleid, die neue Welt, wirket. Diese göttliche Freiheit und Autonomie des Geistes ist das Eine und Alles der Philosophie, ihr unveräusserliches Recht und sittliches Pathos, ihre prophetische und zukunftbildende Kraft; und in diesem Sinne soll unser Denken und Forschen, unsere ganze Geistesarbeit selber That sein, als geschichtliche That des freien Geistes durch die Vermittlung der Individuen sich bewähren. In dieser Hoffnung einer unverlierbaren höheren Zukunft, die vom

Prophetismus der Idee einstweilen anticipirt wird, wollen wir das Vollbewusstsein unserer Kraft und den Muth zum Weiterstreben finden und bewahren, eingedenk des goldenen Wortes:

„Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss!"

Gilt es uns also für die höchste gegenwärtige Mission der Philosophie, nicht blos der Eule der Minerva gleich ihren Flug erst zu beginnen, wann irgend eine Gestalt des gegenwärtigen Lebens zu verblassen und der Vergangenheit anheimzufallen im Begriffe steht, sondern mit unmittelbarem prophetischem Instinct eine neue lebenskräftige Gestalt schöpferisch zu setzen; so wird als das formelle Prinzip der Jahrbücher dies bezeichnet werden dürfen, dass dieselben den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis stets im Auge behalten, durch die Vermittlung der Wissenschaft in besonnener Weise auf das wirkliche Leben einzuwirken streben werden, ohne darüber doch ihren Hauptzweck, philosophische Fachzeitschrift zu sein, hintanzusetzen oder gar in eitles und bodenloses Theoretisiren sich zu verlieren. Vor letzterem werden sie durch die Erfahrungen der letzten Vergangenheit am Sichersten bewahrt bleiben, und wenn die Beiträge der Mitarbeiter auf den Ausbau der Wissenschaft vorwaltend ihr Augenmerk richten, so werden die Arbeiten um so weniger nach der Studierlampe schmecken, als ohnehin alle gesunde, lebenskräftige Wissenschaft an sich schon im Herzen der Zeit steht. Obgleich der Zweck der Jahrbücher von ihren Mitarbeitern die wahrhafte Form der speculativen Methode als nothwendige Voraussetzung fordert, so wird sich unsere Zeitschrift doch eben so entschieden von jedwedem abstracten Schulformalismus und leerem Kategorieengeklingel, womit so häufig der Mangel an wahrhaftem Gedankeninhalt und geistiger Substanz in der Philosophie sich zu verbergen sucht, fern halten. Le style c'est l'homme, sagt Büffon. Soll das Wahre an diesem oft wiederholten Witzworte auch für unsere Jahrbücher gelten und ihre Tendenz auch in Form, Darstellung und Sprache sich entsprechend ausprägen, so haben wir nicht zu befürchten, uns der Missdeutung auszusetzen, wann wir als das Ziel, welches in dieser Hinsicht die Jahrbücher im Auge behalten werden, jene wissenschaftliche Durchsichtigkeit und plastische Vollendung in der Form bezeichnen, wo-

rin unter Andern Rosenkranz, Michelet, Strauss eine solche Meisterschaft bekundet haben. Die Jahrbücher werden eine Darstellung erstreben, welche das Tiefste nicht in abstracter Gestalt hinzustellen sich begnügt, sondern in concreter Plastik auszuprägen bemüht ist und den frischen Hauch jener Freiheit sich anzueignen strebt, die (wie Ruge sagt) in der Schönheit ihr Gesetz und in der Wahrheit ihr Maass findet, einer Freiheit und Gewandtheit, die da wie von selbst sich gibt, wo der Geist von der Idee beherrscht wird und seines Stoffes vollständig Meister geworden ist. Die hallisch-deutschen Jahrbücher, in ihrem blühenden Stadium, haben den thatsächlichen Beweis geliefert, dass eine besonnene methodische Fortbewegung des Gedankens mit geistiger Frische und lebendiger Beweglichkeit der Sprache Hand in Hand gehen kann, dass eine geistvolle Popularisirung auch des gedankenschweren Inhaltes möglich ist, ohne dem Tiefsinn und der Gründlichkeit etwas zu vergeben und in breite Weitschweifigkeit sich auszudehnen. Jene vollendete Schönheit der Form, den anmuthigen Reiz, welcher so viele Aufsätze der weiland hallisch-deutschen Jahrbücher auszeichnete und ihre Darstellung zu einer wahrhaft klassischen machte, wobei die vom Inhalte durch und durch getränkte Form dessen Gestalt willig annahm und im Aeusseren lebendig wiederspiegelte, jene zauberhafte Parrhesie der Wahrheit, von welcher der Leser unwillkürlich mit fortgerissen wurde, diess uns anzueignen wird nicht das letzte Lob sein, das wir uns zu verdienen streben.

Was nun die innere Einrichtung unserer Vierteljahrsschrift angeht, so sollen zwei Drittheile eines jeden Heftes selbstständige Abhandlungen, Studien und Monographien und das letzte Drittheil wissenschaftliche Kritiken enthalten, denen sich von Zeit zu Zeit organische Uebersichten über ganze Zweige und Richtungen der philosophischen Literatur anschliessen werden. Was zunächst die Abhandlungen angeht, so scheint es uns der Zweck und die Tendenz des Unternehmens zu fordern, dass die Arbeiten in der Regel den Umfang von sieben Bogen nur dann überschreiten dürften, wenn sie sich unbeschadet des Ganzen in mehrere Artikel zerlegen lassen. Dass für die andere Partie der Jahrbücher, die wissenschaftliche Kritik, im Ganzen nur ein Drittheil der Jahrbücher in Aussicht genommen ist, während der

übrige und grössere Raum den positiven Beiträgen verbleiben soll, wird dadurch gerechtfertigt erscheinen, dass nur wirklich bedeutende Leistungen aus den im Umkreis des philosophischen Organismus liegenden Disciplinen berücksichtigt und dagegen alle solche Werke von der Beurtheilung ausgeschlossen bleiben sollen, welche, wie viel Schätzbares sie auch im Einzelnen enthalten mögen, sich doch nur auf dem Boden der Unphilosophie oder blossen Empirie bewegen und dem bloss subjectiven und beschränkten Standpunkt unmethodischer Willkür angehören. Es wird hier unbedingt dasjenige zur Norm und Richtschnur dienen, was Hegel im ersten Band und ersten Stück des kritischen Journals (vergl. Hegels vermischte Schriften 1834 I. S. 33 ff.) mit kurzen und meisterhaften Zügen über das Wesen der philosophischen Kritik angedeutet hat. Nur solche Werke werden hiernach vor das Forum der hier zu vertretenden wissenschaftlichen Kritik gezogen werden, die sich wirklich unter die Idee subsumiren lassen, in denen sich die philosophische Idee in ihrer Totalität oder nach irgend einer besonderen Seite wirklich bestimmt ausgeprägt und entweder zum wissenschaftlichen System organisch herausgearbeitet oder, wenn auch ohne bestimmte wissenschaftliche Entwicklung, doch in der unmittelbar-instinctiven Naivität der Idee, in der Form des Geistreichen, dargebildet hat. Und zwar wird auf dem kritischen Gebiete weniger ein blosses Referat des Inhaltes, sondern möglichst das Höchste, eine freie Reproduction des Inhaltes, eine objectiv-immanente Selbstcharakterisirung des Werkes, dessen bestimmte Gestalt dann ebensowohl auf den gegenwärtigen scientifischen Standpunkt, als auf die Allgemeinheit der philosophischen Idee überhaupt bezogen wird, zu erstreben sein, wie dies eben von Hegel in dem genannten Aufsatze von der objectiven, wahrhaft wissenschaftlichen Kritik gefordert wird.

Die von Zeit zu Zeit zu gebenden kritich-organischen Uebersichten endlich sollen, vom bibliographischen Gesichtspunkt aus unternommen, dazu dienen, auch weniger bedeutenden literarischen Erscheinungen und wissenschaftlichen Bestrebungen innerhalb der besonderen philosophischen Disciplinen, solchen Arbeiten, die wenigstens formell auf wissenschaftliche Berechtigung Anspruch machen und im Einzelnen nicht durchaus zu verwerfende Leistungen enthalten, Gerechtigkeit angedeihen zu lassen und den-

selben ihre bestimmte wissenschaftliche Stelle anzuweisen. Hierbei wird der doppelte Zweck im Auge behalten, aus der kritischen Verfolgung der theils innerhalb einer besonderen Disciplin, theils innerhalb einer bestimmten geistigen Richtung oder philosophischen Schule in der Gegenwart sich darstellenden literar-historischen Entwicklung, durch Ausscheidung der partikularen Momente und Einseitigkeiten, ein positives Resultat und objectives Urtheil über den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft, nach einer bestimmten Seite hin, zu gewinnen und damit zugleich diese einzelne Disciplinen oder besonderen wissenschaftlichen Richtungen sowohl in ihrem inneren Zusammenhang mit den übrigen Seiten des Geistes, als auch in ihrem Verhältniss zur allgemeinen philosophischen Idee zu erfassen.

Ob nun insbesondere der Herausgeber einem solchen Unternehmen gewachsen und in dieser Stellung dem philosophischen Publikum gegenüber aufzutreten berechtigt sei, dies werden die thatsächlichen Leistungen der Jahrbücher, ihr Erfolg und ihr Schicksal zu entscheiden haben. Dürfen aber — um von den inneren Bedingungen und Anforderungen, die an die Redaction eines solchen Instituts mit Recht gestellt werden müssen, vorläufig abzusehen — eine unabhängige Lage und eine glückliche Musse im Voraus ein günstiges Vorurtheil erwecken, so wäre der Herausgeber dieser Jahrbücher in diesem Falle und glaubt ausserdem den nothwendigen Ueberblick über das Ganze der philosophischen Wissenschaften und über die Statistik der einschlägigen Literatur zu besitzen, um in dieser Beziehung vor möglicher Einseitigkeit gesichert zu sein. Obgleich es schon längst des Herausgebers innigster Wunsch ist, demnächst in eine akademische Lehrthätigkeit übergehen zu können, so sind doch besondere, in sein geistiges Leben tief eingreifende Verhältnisse die Veranlassung, dass er an die Realisirung dieser Idee bisher nicht denken konnte. Vielleicht irrt er sich aber nicht, wenn er glaubt, dass gerade sein gegenwärtiges Fernestehen von den akademischen Centralpunkten deutscher Philosophie und Wissenschaft auf die allseitigere und festere Begründung des neuen Instituts eher vortheilhaft, als nachtheilig einwirken dürfte.

Aus dem Verzeichniss der bis jetzt als Mitarbeiter beigetretenen Gelehrten wird sich ergeben, dass die Redaction, ohne

ein bestimmtes Credo von den Mitarbeitern zu verlangen, in den Jahrbüchern einen Sprechsaal eröffnen wollte für alle diejenigen Männer der Wissenschaft, welche die Autonomie der philosophischen Idee anerkennen und einer reformativen Bearbeitung der Wissenschaft ihre Kräfte widmen, dagegen sich von historischem oder philosophischem Dogmatismus und sonstigen, der Philosophie äusserlichen und fremden Tendenzen und Autoritäten frei wissen. Nur so, glauben wir, kann ein Unternehmen der vorliegenden Art hoffen, einen für Wissenschaft und Leben erspriesslichen Fortgang zu nehmen. Die Verlagshandlung hat ihrerseits durch eine liberale und geschmackvolle Ausstattung auf eine dankenswerthe Weise das Ihrige beigetragen, um das Unternehmen auch in äusserer Hinsicht möglichst zu fördern. Ist auch nicht unbedingt nach dem Kleide der Mann zu beurtheilen, so sollen sich doch, hoffen wir, in gefälligem Gewande die Jahrbücher ebenfalls als das repräsentiren, was sie zu sein streben, nämlich als ein den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechendes Organ der philosophischen Autonomie.

In den „Jahrbüchern für speculative Philosophie“ sollen nun folgende, im wissenschaftlichen Organismus der philosophischen Idee begründete Disciplinen vertreten werden:

A. Die Welt der reinen Anschauung oder die schlechthin daseiende Objectivität als die **Philosophie der Natur**, und zwar nach den verschiedenen Seiten des Naturwissens:

I. Die Mathematik.

II. Die Wissenschaft der unorganischen Natur:

1. die Mechanik, mit der Astronomie,
2. die Physik,
3. die Chemie.

III. Die Wissenschaft der organischen Natur:

1. Geologie und Mineralogie,
2. Pflanzenphysiologie und Botanik,
3. Thierphysiologie und Zoologie
4. Medicin.

B. Die Welt des daseienden oder in abstractem Fürsichsein freien Geistes als die **Philosophie des theoretischen Geistes**, welche in sich schliesst:

I. die Psychologie, die Lehre vom subjectiven Geist,

II. die Aesthetik, die Philosophie des künstlerischen Geistes, und

III. die Philosophie im engern Sinne, die Wissenschaft des Denkens.

C. Die Welt des Willens oder des sich selbst seine Welt frei schaffenden Geistes, als die **Philosophie des praktischen Geistes.** In dieser werden unterschieden:

I. Die subjective oder rein innerliche Welt des Willens, in der reinen Ethik, welche als besondere Theile in sich schliesst:

1. die Geschichte der ethischen Prinzipien und
2. das System der Moral.

II. Die objective Welt des Willens oder der objective Geist, im Sinne Hegels, im Systeme der concreten Ethik, im antiken Sinne des Wortes. Diese schliesst folgende Momente in sich:

1. als das Moment der Einzelheit, die Wissenschaft des Staats, und zwar:
   a. die Pädagogik,.
   b. die sociale Wissenschaft und
   c. die Politik.
2. als das Moment der Besonderheit, die Wissenschaft des Völkerrechts;
3. als das Moment der Allgemeinheit, die Philosophie der Weltgeschichte, als eine ethische Disciplin. Diese ist wiederum:
   a. nach dem geographischen Momente, die philosophische Erdkunde oder speculative Geographie;
   b. nach ihrem ethnographisch-politischen Momente, die eigentliche Philosophie der Geschichte im engeren Sinne;
   c. nach ihrem culturgeschichtlichen Elemente, die philosophische Culturgeschichte, und zwar philosophische Geschichte

α. der **Kunst**,
β. der **Philosophie** und
ϑ. der **Sittlichkeit**, als philosophische Sittengeschichte.

III. Die absolute Welt des Willens (das Absolute als Inhalt des Willens), in der **Philosophie der Religion**, mit ihren besonderen Theilen:
1. **Phänomenologie der religiösen Idee**, nämlich:
   a. **religiöse Anthropologie**,
   b. **Phänomenologie des mythologischen Geistes**,
   c. **philosophische Religionsgeschichte**.
2. **Ideologie des religiösen Geistes der Menschheit**, nämlich;
   a. **philosophische Kirchen- und Dogmengeschichte**,
   b. **speculative Dogmatik** oder im engeren Sinne sogenannte speculative Theologie;
   c. **theologische** oder **absolute Ethik**.
3. **Pragmatologie der religiösen Idee**, nämlich:
   a. **Wissenschaft des absoluten Priesterthums** der religiösen Idee,
   b. **absolute Pädagogik der religiösen Idee**,
   c. **absolute Liturgik** oder Dramatik des absoluten Cultus.

(Ueber diese neue Gliederung der theologischen Wissenschaft vergleiche man die folgende Abhandlung des Herausgebers über **die Idee der speculativen Religionswissenschaft.**)

Was zunächst die **naturwissenschaftliche Seite der Philosophie** angeht, so war der von Hegel gegebene tiefsinnige Entwurf der Naturphilosophie einerseits der bodenlosen, phantastischen Willkür der durch Schelling hervorgerufenen naturphilosophischen Tendenzen und andrerseits der unwissenschaftlichen Form der empirischen Naturwissenschaft mit der Tendenz entgegen getreten, beide Einseitigkeiten aufzuheben und die Versöhnung der Empirie mit der philosophischen Idee in einer wahrhaften Wissenschaft der Natur anzubahnen. Weit entfernt aber, dass die philosophische Auffassung und Erkenntniss der Natur auf die empirischen

Naturwissenschaften seitdem einen erheblichen Einfluss ausgeübt hätte, ist es vielmehr dahin gekommen, dass — nicht ohne Schuld der Philosophen selbst — unter den Naturforschern heutiges Tags eine bis zur entschiedenen Verachtung fortgehende Verstimmung gegen die philosophische Behandlung der Naturwissenschaften herrscht, während von der empirischen Naturwissenschaft, die sich äusserlich auf allen ihren besonderen Gebieten eines immer kräftigern Gedeihens und einer immer glänzenderen Erweiterung erfreut, auf jenes Ziel, die stoffliche Fülle von Entdeckungen, Beobachtungen und empirischen Forschungen auch durch die Idee zu beherrschen, geistig zu durchdringen und zur Totalität der Naturanschauung organisch zu beleben und so die in Anspruch genommene Emancipation und Selbstständigkeit auch, durch Erhebung derselben zu wahrhaft wissenschaftlicher Gestalt, zur That und Wahrheit zu machen, keineswegs allgemein hingearbeitet wird. Sind nicht die Werke unserer renommirtesten Naturforscher, in Rücksicht auf Wissenschaftlichkeit und Methode, für den an die Strenge des methodischen Denkens Gewöhnten immer noch ganz ungeniessbar? Gilt nicht, wenn irgendwo, so gewiss hier das Dichterwort:

> Haben die Theile in der Hand,
> Fehlt leider nur das geistige Band — ?

Und stehen nicht immer noch Arbeiten von Männern, wie A. v. Humboldt, in der naturwissenschaftlichen Literatur ziemlich isolirt da? Was nun die Männer der Emperie verschmähen, wird von der Philosophie als ein dringendes Bedürfniss erkannt; die Versöhnung der Empirie mit der Wissenschaft zu erreichen, in die fast unübersehbare Fülle des Stoffes organische Einheit zu bringen und auf der Basis einer gesunden empirischen Anschauung, einer gründlich hingebenden Vertiefung in das stoffliche Element, durch vorurtheilsfreie Analyse der Erscheinungen, durch denkendes Begreifen des Gegebenen die Wissenschaft der Natur im wahrhaften und höchsten Sinne des Worts zu schaffen, auf der errungenen erfahrungsmässigen Grundlage das Ganze der Natur als ein System der reinen Formen des Anschauens im Gedanken zu reproduciren, dies ist die noch jüngst von A. v. Humboldt in ihrer Nothwendigkeit anerkannte Idee der Naturphilosophie, an deren Realisirung die gegenwärtigen Jahrbücher mitarbeiten wollen. Auch die medicinische Wissenschaft, die mit ihrem theoretischen

Theile ganz der Naturwissenschaft angehört, insbesondere die Physiologie als Naturlehre des Menschen, liegt aus diesem Grunde im Bereich dieser Jahrbücher, welche von diesem Gesichtspunkt aus geistvollen Naturforschern der Gegenwart auf der einen und eigentlichen Naturphilosophen auf der andern Seite ihre Hallen öffnen werden.

Es wird der näheren Feststellung und Begründung durch die Wissenschaft überlassen bleiben müssen, die obschwebende Streitfrage zu erledigen, ob der Uebergang aus der Naturphilosophie in die Philosophie des subjectiven Geistes strenger oder loser gemacht und ob die Lehre vom Menschen, als philosophische Anthropologie, im weitesten Sinne des Wortes gefasst und auch die Darstellung der leiblichen und animalen Seite des Menschen als Voraussetzung der eigentlich psychologen Seite in diese Disciplin mit hereingezogen werden solle. Ist nun auch, in Bezug auf die Phychologie, die weitere Ausführung und Specification der von Hegel gegebenen allgemeinen Grundzüge der Lehre vom subjectiven Geist in der Hegel'schen Schule begonnen worden; so lässt doch gerade im Gebiete des subjectiven Geistes der Hegel'sche Standpunkt manche Erweiterung, Berichtigung und reformative Vervollkommnung als nothwendig erscheinen, wozu jüngst von Seiten der Krause'schen Schule durch Lindemann's Anthropologie eine sehr beachtenswerthe Anregung und indirecte Aufforderung geschehen ist. Was in der Hegel'schen Psychologie als dritte Seite des Geistes erscheint, als freier Geist oder als vernünftiger Wille, bildet keineswegs die wahre concrete Einheit des theoretischen und praktischen Geistes als ein drittes, beide in sich schliessendes, höheres Moment. Diese Harmonie von Wissen und Wollen, die pathologische Einheit der Intelligenz und des Willens und als solche die höchste Intensität und Vollendung des Selbstbewusstseins in der vermittelten Unmittelbarkeit der in sich zurückgekehrten Empfindung, ist vielmehr die Liebe, deren speculative Erkenntniss und die Bestimmung ihres Verhältnisses zum Denken und Wollen der Hegel'schen Schule überhaupt fehlt. Nach dieser Seite hat die philosophirende Gegenwart die Psychologie der Hegel'schen Schule weiterzubilden und die Grundlage derselben von Neuem durchzubeiten, um das Ziel und Resultat der Psychologie, den Begriff des Menschen, wie er aus der Natur als Einheit von Natur und Frei-

heit sich erhebt, den Begriff des subjectiven Geistes als gegebenen und gegenständlichen, reiner und bestimmter zu entwickeln, als es bisher durch die herrschende Philosophie geschehen ist. Eine Menge der interessantesten Beziehungen bieten sich hier der speculativen Erkenntniss dar, und die Jahrbücher werden demnächst bereits einige der hierher gehörigen Probleme, z. B. das Wesen und die phänomenologische Dialektik der Liebe, das Verhältniss des Männlichen und Weiblichen, den Begriff des Gemüths, die Bestimmung des Menschen und Aehnliches erörtern.

Was weiter die Philosophie der Kunst betrifft, sofern dieselbe das im Elemente des Schönen zur Erscheinung gebrachte, im sinnlichen Stoffe zu freier Objectivität herausgestellte Ich in seiner Idealität und Verklärung zum Gegenstande der philosophischen Betrachtung hat, so ist für diese theoretische Seite der Kunst, für die Metaphysik des Schönen und die Phänomenologie des künstlerischen Geistes in Hegels Aesthetik wenig (mehr, wenn auch nur andeutend, von Solger) geleistet worden, so dass die Arbeiten von Hinrichs, Weisse, Ruge, Rosenkranz, Rötscher, Vischer, Bohtz u. A. einen wesentlichen Fortschritt gegen die Hegel'schen Anfänge darstellen. Solche Beiträge zur Philosophie des Schönen in seinem allgemeinen Begriffe, zur Bestimmung des Tragischen, Komischen, des Humors, der Jronie, der classischen, romantischen, modernen Phantasie, zur Phänomenologie des künstlerischen Bewusstseins, ferner einzelne künstlerische Portraits, sofern sie nicht auf dem Standpunkte des blos Geistreichen, sondern auf dem des philosophischen Denkens und der ästhetischen Kritik entworfen sind, diess und Aehnliches werden die Jahrbücher im Auge haben, welche gleich in einem der nächsten Hefte eine Kritik des ersten Bandes der Aesthetik von Fr. Vischer bringen sollen.

Auf dem Gebiete der reinen Philosophie oder der Philosophie im engern Sinne des Wortes, welche das Denken als solches zum Object der Betrachtung hat, sind die innerhalb der Hegel'schen Schule erwachten kritischen Tendenzen mit grösserem oder geringerem Glück und Erfolg auch gegen die prinzipielle Grundlage und das System der Hegel'schen Logik gerichtet worden. An dieser von jüngern Denkern begonnenen kritischen Bewegung hat sich nun die Fortbildung der Wissenschaftslehre in der Gestalt zu manifestiren, dass einerseits den von Hegel iden-

tificirten Disciplinen der Logik und Metaphysik ihr abgegrenztes Gebiet, als zwei mit einander parallel laufenden und in der Erkenntniss- oder Methodenlehre zusammen mündenden Wissenschaften, mit Entschiedenheit vindicirt und andrerseits das Denken durch seine dialektische Selbstentwicklung zum wahrhaften Wissen, als der Identität von Form und Inhalt, erhoben und so der wahre Begriff der Wissenschaftslehre, im höchsten Sinne des Worts, systematisch herausgestellt wird.

Ein grosses und reiches Feld für die speculative Thätigkeit bietet ferner die eigentliche praktische Philosophie, als die systematische Einheit von Ethik, im engern Sinne des Wortes, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie. Die Ethik zunächst, nach Wirth's Vorgang, aus ihrer früheren Erniedrigung immer bestimmter zu ihrer wissenschaftlichen Würde und wahren Stellung im encyclopädischen Organismus der philosophischen Idee zu erheben und ihren Begriff nach allen Seiten auseinanderzulegen, dann im Besonderen aus der Geschichte der Ethik einzelne Partieen monographisch zu behandeln, die Hauptprobleme aus der Moral, die Natur des sittlichen Geistes, die Idee der Freiheit und ihre Entwicklungsformen, den Begriff des Willens und Aehnliches prinzipiell zu erfassen, ausserdem aus der Sphäre der individuellen und socialen Sittlichkeit, der Pädagogik, der Philosophie des Rechts und Staats die wichtigsten und interessantesten Fragen zu erörtern, diess sind Materien, deren Erledigung als ein würdiges und lohnendes Ziel für unsere Jahrbücher erscheint, die auch hier bereits eine Reihe ausgezeichneter Vorarbeiten hinter sich haben. Gerade in diesem Gebiete stände eine Ueberhäufung zuströmenden Materials am Ersten zu erwarten, läge es nicht in der Tendenz unserer Zeitschrift, nur auf solche Beiträge zu reflectiren, die wirklich auf speculativem Boden stehen und mit philosophischem Scharf- und Tiefsinn die Gegenstände zu durchdringen verstehen.

Mündet nun die philosophische Politik mit der Erkenntniss des völkerrechtlichen Organismus in die Philosophie der Weltgeschichte ein, worin der Staat und die Völkerindividuen als blose Momente in einer höheren Totalität aufgehen, so besondert sich der begriffene Organismus der Weltgeschichte, als philosophische Geschichtswissenschaft oder Historiosophie, zunächst nach ihrer geographischen Grundlage und Voraussetzung, dann nach ihrer eigent-

lichen breiten Basis und endlich nach ihrem höchsten Blüthenleben in die einzelnen Disciplinen der philosophischen Erdkunde, der Geschichtsphilosophie im engern Sinne des Wortes und der philosophischen Culturgeschichte, welche letztere in die letzte philosophische Disciplin, die speculative Religionswissenschaft, den Uebergang bildet. Was das erstgenannte Moment, das geographische Element der Weltgeschichte angeht, so hat sich dieses in jüngster Zeit auf den speculativen Standpunkt, nämlich zu freier wissenschaftlicher Selbstständigkeit, zur Idee der Geographie, erhoben, welche als Vorschule der Politik, als vorausgesetztes Moment der Weltgeschichte gefasst und ausführlich dargestellt zu haben, als das schöne Verdienst des ausgezeichneten, bahnbrechenden Werkes von Ernst Kapp (philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde, 1845, 2 Bde.) bezeichnet werden muss. Um auch dieses, bisher noch wenig und mit geringem Erfolge betretene Gebiet immer allseitiger in Besitz zu nehmen, zum Ausbau und zur Vollendung der philosophischen Geographie die Bausteine zu liefern, dazu ladet der Herausgeber dieser Jahrbücher die geeigneten Gelehrten dieses Faches auf das Dringendste ein. Eine Beurtheilung des genannten Kapp'schen Werkes selbst ist bereits für eines der nächsten Hefte der Zeitschrift von tüchtigen Händen in Aussicht genommen.

Die philosophische Erkenntniss der Weltgeschichte, nach ihrer ethnographisch-politischen Seite betrachtet, bietet ebenfalls Stoff genug für unsere Jahrbücher. Nur die ersten Anfänge und Grundzüge zur eigentlichen Geschichtsphilosophie haben die Hegel'schen Vorlesungen gegeben, die Aufgabe selbst aber keineswegs befriedigend gelöst; eine Anzahl philosophisch gebildeter Männer haben die Bahn des wissenschaftlichen Fortschrittes in der philosophischen Behandlung der Geschichte eröffnet, und es handelt sich nunmehr darum, auf dem eingeschlagenen Wege fortgehend, durch eine immer innigere Durchdringung und organische Belebung des historischen Stoffes die speculative Geschichtsbetrachtung als die einzig wahre historische thatsächlich zu erweisen, die Geschichte selbst aber in ihrem organischen Entwicklungsgange als die That der menschlichen Freiheit, die ihr eigner Selbstzweck ist, darzustellen und endlich als Resultat der begriffenen Vergangenheit und Gegenwart auch die Grundzüge der Zukunft und die Aufgaben,

an deren Realisirung der Geist der Zeit zunächst zu arbeiten hat, mit prophetisch-instinctivem Geiste festzustellen.

Die Darstellung der Hauptseiten des Geistes der Menschheit in ihrer praktischen, weltgeschichtlichen Entwicklung bildet das Interesse der philosophischen Culturgeschichte, deren besondere Momente in der Geschichte der Kunst, der Philosophie und der Sitte als selbstständige Disciplinen hervortreten. Wird als die nothwendige Bedingung und Grundlage einer jeder dieser Disciplinen die kritische Ausmittelung und vergleichende Analyse des historischen Stoffes und die liebevolle Hingabe und Entäusserung des philosophischen Subjects an die Geschichte und ihren objectiven Entwicklungsgang bezeichnet werden müssen, so kann die Tendenz der philosophischen Behandlung der geschichtlichen Seite der Kunst, der Philosophie und der Sitte nur darin liegen, auch auf diesem Boden die Aufgabe der philosophischen Geschichtschreibung überhaupt immer gründlicher zu lösen, für deren wissenscaftlichen Ausbau Monographieen von ganz besonderer Wichtigkeit sind. Es werden die Jahrbücher auch nach dieser Seite bemüht sein, denjenigen Männern der gegenwärtigen Wissenschaft, welche der autonomen Idee huldigen, eine geeignete Gelegenheit zu geben, um ihre Studien und Kritiken in einer zugleich künstlerisch möglichst vollendeten und vom philosophischen Geiste beseelten Form dem wissenschaftlichen Publikum vorzulegen.

Im Gebiete der Religionsphilosophie, wie sie als eigentliche Idealwissenschaft nicht blos die gegebene Religion zu begreifen, sondern ebenso auch die Idee der Religion, als der Wirklichkeit einzubildendes Ideal, herauszustellen hat, haben die Jahrbücher sich die Aufgabe gesteckt, an der Realisirung der wahrhaften Idee der Religionswissenschaft als speculativer Wissenschaft in der Weise mitzuarbeiten, dass nicht blos die gegebene Religion als solche, die religiöse Vorstellung, begriffen, sondern vielmehr die religiöse Idee selbst im organisch-dialektischen Prozesse der freien Selbstverwirklichung ihrer Momente denkend erfasst wird, wie dies näher die folgende Abhandlung des Herausgebers zu entwickeln versucht. Das in allen ihren Erscheinungen identische allgemeine Wesen der Religion, das Wesen und der Begriff der Offenbarung, die subjectiven, objectiv-historischen und absoluten Formen des religiösan Bewusstseins, das Wesen und die geschicht-

liche Entwicklung des Opfers, des Priesterthums, die Idee des Gebets, der Festfeier, der Begriff des Urchristenthums, des Katholicismus und des Protestantismus, die Idee des ewigen Evangeliums, die Zukunft des Christenthums, desgleichen einzelne dogmatische Punkte, wie die Idee der Erlösung und Versöhnung, das absolute Priesterthum, die Unsterblichkeitsidee u. A., — dies werden Fragen sein, deren speculative Lösung die Jahrbücher gewissenhaft zu erstreben gedenken und für diesen Zweck allen denjenigen Beiträgen, die nicht bei dem blosen Begriffe des Gegebenen stehen bleiben, sondern von da mit prophetischer Energie in das freie und heitere Gebiet der religiösen Idee sich erheben, bereitwilligst Raum gestatten.

Indem wir so in der Kürze den Gesammtorganismus der philosophischen Idee nach ihren besonderen Momenten, für den Zweck des den Jahrbüchern gesteckten Ziels, überblickt haben, eröffnet sich uns das weite und reiche Feld einer wissenschaftlichen Thätigkeit, welche für die Zukunft der Wissenschaft und des durch sie organisch umzubildenden Lebens ein freilich nur durch kräftiges Zusammenwirken allmählich zu erreichendes Ziel in Aussicht stellt. Der Herausgeber darf das Geständniss ablegen, dass er sich glücklich schätzen wird, wenn es ihm gelingt, die jugendfrischen und zukunftstarken philosophischen Kräfte der Gegenwart in diesem philosophischen Pantheon zu gemeinsamer Geistesarbeit zu versammeln und insbesondere alle diejenigen Schwierigkeiten glücklich zu überwinden, die beim Entstehen eines solchen Instituts unausbleiblich sind, über alle gefährliche Klippen hinauszukommen, an denen ähnliche Unternehmungen der nächsten Vergangenheit gescheitert sind. „Es müsste ein unaussprechlich herrliches Gefühl sein, sich in dem Besten und Edelsten, was man selbst in sich hegt, als eine Frucht eines gebildeten Zeitalters und einer begeisterten Nation betrachten zu dürfen, alles Gute und Schöne gern dem Ganzen zu danken, es diesem froh und willig wieder darzubieten, und sich in der Anbetung des Göttlichen und Trefflichen als Eins mit seinen gesammten Umgebungen zu fühlen. Unsterbliche und wahrhaft grosse Werke würden dann entstehen. Denn Niemand glaube etwas Grosses einsam leisten zu können; das Wirksame, das Dauernde in allem unserm Thun ist ja doch das, was nicht dem Einzelnen angehört, sondern dem Zeitalter,

dem Volke, durch welches sich das göttliche Leben offenbart. Der Einzelne dagegen, wenn er sich mit seinen Umgebungen im Widerspruch sieht, schliesst sich ab, unterliegt dem Geiste des Widerspruchs und der Widersetzlichkeit und erbittert sich zum grössten Nachtheil seiner eignen Wirksamkeit."

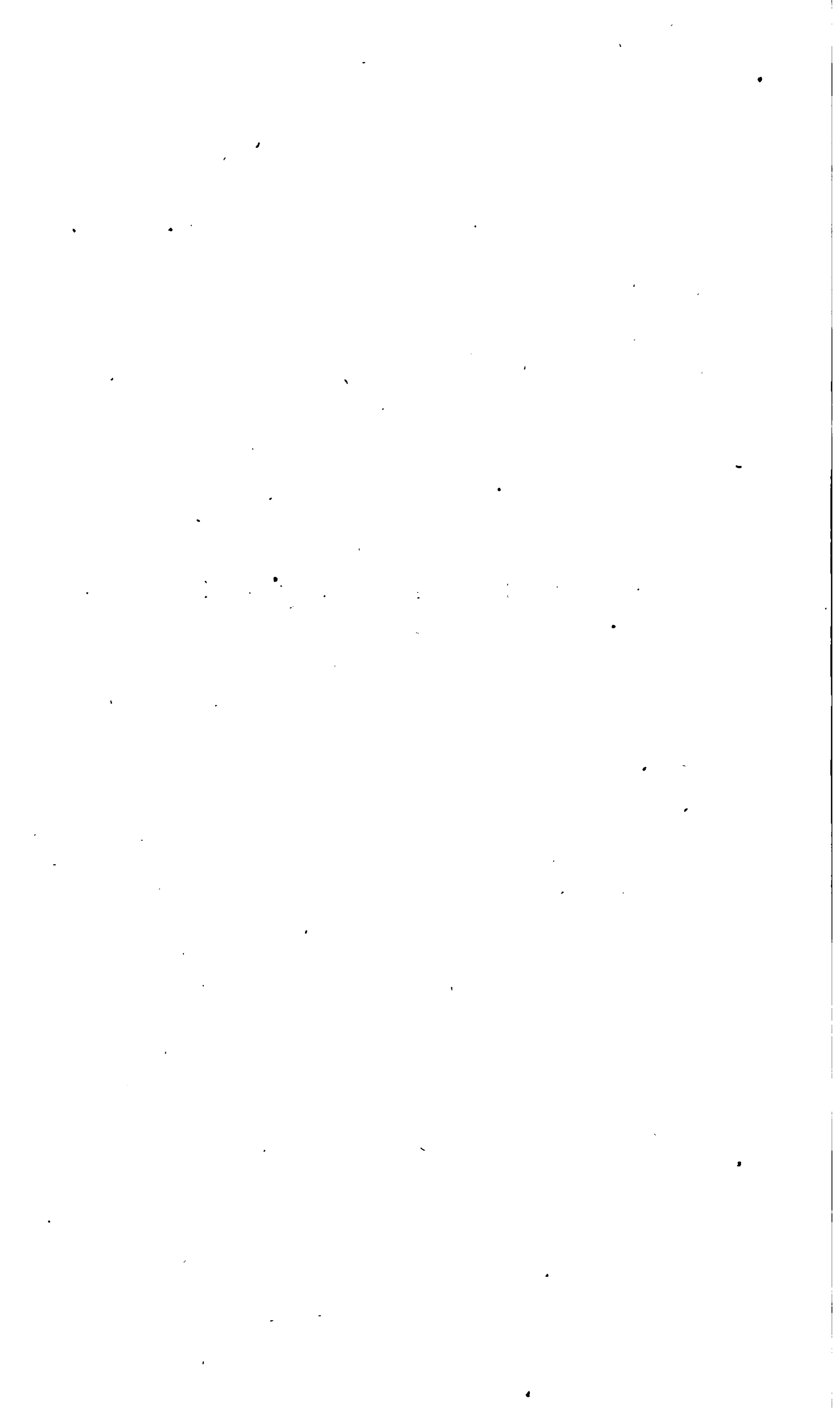
So seien denn alle Männer des Geistes, die der Autonomie der philosophischen Idee in Sinn und That huldigen, zur Theilnahme an den Jahrbüchern nochmals aufgefordert und auf das Freudigste begrüsst. Und das *ἓν καὶ πᾶν*, das sich durch das *ἓν διαφέρουν ἑαυτῷ* erläutert, möge das Banner sein, unter dem wir uns schaaren!

Worms, den 18. Februar 1846.

L. Noack.

I.

Abhandlungen.



I.

Die Idee der speculativen Religions- wissenschaft.

Plan und Entwurf

einer neuen Grundlegung der theologischen Encyclopädie als System.

Durch die im einleitenden Vorworte zu diesem Heft angedeutete Gliederung der Religionsphilosophie ist der Herausgeber von der bisher üblichen Eintheilung der theologischen Encyclopädie so wesentlich abgewichen, dass eine Rechtfertigung und nähere Begründung dieser Abweichung mit Recht von ihm erwartet werden dürfte. Diese zu geben ist die Absicht der folgenden Zeilen, in denen eine neue Grundlegung der theologischen Encyclopädie versucht und die Idee der Theologie mit ihren besonderen Momenten aus der philosophischen Idee selbst entwickelt werden soll. Ein solcher Versuch könnte nun zwar von vorn herein um so überflüssiger erscheinen, als das Werk, welches mit vollem Rechte dafür gelten darf, den Gedanken der theologischen Encyclopädie, als den Begriff der in ihrem Kreis zusammengeschlossenen Wissenschaften, vom Standpunkt der Hegel'schen Philosophie aus in ausgezeichneter Weise herausgestellt zu haben, nämlich die Encyclopädie der theologischen Wissenschaften von Rosenkranz, nunmehr in zweiter, gänzlich umgearbeiteter Auflage dem Publikum vorliegt. Nichts desto weniger glaubt der Verfasser der vorliegenden Abhandlung mit dem Urtheile hervortreten zu dürfen, dass die bisherige Entwicklung der Religionswissenschaft auf dem Punkt angelangt ist, wo die Nothwendigkeit einer höheren, im reinen

Aether der philosophischen Idee wiedergebornen Gestalt der Theologie erkannt und zugleich die Einsicht gewonnen werden muss, dass eine solche ideelle Wiedergeburt der Religionswissenschaft in Einem als das Resultat der kritischen Dialektik ihrer bisherigen Erscheinungsformen und zugleich als das Resultat der immanenten Dialektik ihrer bestimmten encyclopädischen Stellung im Totalorganismus der philosophischen Wissenschaften überhaupt, sowie endlich als das Postulat des unmittelbaren praktischen Bedürfnisses der in die schroffsten Gegensätze des Bewusstseins gespaltenen Gegenwart sich erweist.

Werden nämlich die bisherigen Entwicklungsstadien des wissenschaftlichen Standpunkts in der encyclopädischen Behandlung der Theologie auf ihre prinzipielle Form reducirt, so erscheint die theologische Encyclopädie der Schulen des Rationalismus und Supranaturalismus in der Form des abstract-subjectiven Verstandesempirismus, während sich die Schleiermacher'sche Theologie als der instinctiv-analytische Reflexionsstandpunkt des unmittelbaren Selbstbewusstseins und endlich die durch die Rosenkranz'sche Encyclopädie ausgeprägte Form der Theologie als der genetisch-systematische Standpunkt des objectiv-historischen Begriffswissens bezeichnen lässt.

Was Schleiermacher in seinen Reden über die Religion ahnungsvoll begonnen hat, nämlich anstatt todte dogmatische Formen und gegebene religiöse Vorstellungen in scholastischer Weise zu reproduciren, vielmehr aus der Tiefe des religiösen, gottvollen Gemüthes selbst die Mysterien der Religion als die heiligen Mysterien der Menschheit zu entwickeln, dies hat Hegel und die Hegel'sche Schule auszuführen überkommen. Aus dem Standpunkte der subjectiven Gefühlsreflexion ist das den Gegenstand der Wissenschaft denkende Subject herausgetreten in den objectiven Standpunkt der immanenten Dialektik, welcher, von dem blosen Bewegen der Subjectivität abstrahirend und in den Gegenstand sich vertiefend, den Gedanken sich selbst entwickeln zu lassen, und alles blos gegenständliche, fremde, äusserliche Wissen verschmähend, den Gegenstand seinen eignen Inhalt aus sich selbst erzeugen zu lassen strebt und damit die Wissenschaft zur sich selbst beweisenden macht. Durch Hegel wurde im Organismus der philosophischen Disciplinen auch der Religion, als Philosophie der Religion, ihre

bestimmte Stelle angewiesen und von dem Prinzip der absoluten Einheit von Philosophie und Religion ausgegangen. Nur in der Form sind beide verschieden; der Inhalt, das Absolute, ist beiden gemeinsam; nur hat die Religion diesen ihren göttlichen Inhalt in der Form der Vorstellung und des abstracten Verstandes, während ihn die Philosophie in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu ergreifen, in's speculative Wissen zu erheben hat. Indem Hegel seine Methode auch in die allgemeine Religionsgeschichte einführte, erschien diese nicht mehr als ein äusserliches, empirisches Aggregat unbegriffener Erscheinungen, ebenso wenig blos als comparative Religionsgeschichte; sondern sie wurde unter den Gesichtspunkt eines von einer allgemeinen Grundidee getragenen organischen Ganzen gestellt, dessen Aufgabe es sei, zuerst im Allgemeinen den Begriff der Religion, die innere, objective Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes und sein dialektisches Fortschreiten zum speculativen Wissen und die äussere Erscheinung der Religion im Cultus darzustellen, dann den objectiv-historischen Entwicklungsgang des religiösen Bewusstseins der Menschheit geistig zu reproduciren, die einzelnen Religionen als bestimmte Momente der Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit, als die Stufenformen des Selbstbewusstseins zu begreifen, welches in der christlichen, als der absoluten oder offenbaren Religion, zur vollendeten Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des absoluten und endlichen Geistes, zur vollendeten Wirklichkeit des Selbstbewusstseins im Gottmenschen gekommen ist.

Hegel ist der eigentliche Begründer der philosophischen Religionswissenschaft, ohne dass er übrigens die wahrhafte Durchdringung und Vermittlung des historischen und speculativen Wissens erreicht hätte. Hatte Hegel die Einheit der Philosophie und Religion verkündet, so wurde nun, sobald sich der Einfluss des Hegel'schen Prinzips auch auf die Theologie geltend zu machen und dieselbe in grossartiger Weise zu reformiren begann, von Seiten der Hegel'schen Theologen die Versöhnung der Philosophie und der Theologie, als speculativer, ausgesprochen und durch die wissenschaftliche Bearbeitung der einzelnen theologischen Disciplinen zu erweisen begonnen. Hegel selbst hat sich über das Verhältniss der Religionsphilosophie dahin ausgesprochen, dass der Gegensatz zwischen Religionsphilosophie und positiver Religion nur

ein vermeintlicher und nichtiger sei, da es nicht zweierlei Geist und Vernunft geben könne, eine göttliche und eine menschliche; dass die Religionsphilosophie, weit entfernt, den positiven Inhalt der geoffenbarten Religion, der christlichen, zu zerstören und die Dogmen aufzulösen, vielmehr die durch den Verstand auf ein Minimum reducirte Kirchenlehre wiederherstelle, die Dogmen rette, indem sie dieselben begreife, ihre absolute Entstehungsweise, ihre Nothwendigkeit und Wahrheit für unsern Geist, als in unserm Geiste selbst vorgehende Geschichten, nachweise. In diesem Sinne wurde die Theologie als speculative und mit der Philosophie versöhnte um desswillen aufgefasst, weil sie das Gegebene flüssig mache, seinen positiven Kern denkend erfasse und aus der überlieferten Gestalt in die wahre Form des Begriffs erhebe.

Es könnte hiernach scheinen, als ob mit der wissenschaftlichen Form, welche die Theologie durch die Hegel'sche Schule erhalten hat, die Religionswissenschaft im Wesentlichen ihre Vollendung erreicht habe, so dass sie nur noch in einzelnen Partieen der Bereicherung, concreten Durchführung des Prinzips und grösserer formeller Ausbildung bedürftig erschiene, in der Anschauung ihrer ideellen wissenschaftlichen Totalität aber zu vollständiger Abrundung gelangt wäre. Diese zum Vorurtheil der Schule gewordene Voraussetzung erscheint jedoch als unbegründet; der Ausdruck, welchen die Religionswissenschaft innerhalb der Hegel'schen Schule erhalten hat, entspricht keineswegs der Idee dieser Wissenschaft als einer wahrhaft speculativen; vielmehr muss behauptet werden, dass damit streng genommen das Wesen der Religion sowohl an sich, wie auch als Philosophie der Religion geradezu aufgehoben und vernichtet ist, sofern es auf dem Hegel'schen Standpunkt als letzte und höchste Aufgabe der Religionsphilospohie erscheint, aufzuzeigen, wie die Religion als solche im absoluten Wissen auf- d. h. untergeht und die Philosophie oder das Wissen als das Höhere an die Stelle tritt.

Die Religionsphilosophie innerhalb der Hegel'schen Schule stellt sich von vorn herein bei der Betrachtung der Religion auf den Standpunkt des Absoluten; sie geht ausdrücklich vom ganz Abstracten und rein Allgemeinen aus, vom Absoluten oder Gott als zunächst bloss vorausgesetztem und noch leerem, gehaltlosem Namen, und dieses Allgemeine oder Absolute, welches als dieser

abstracte Anfang doch wieder zugleich auch der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst sein soll — das Absolute selbst soll die Religion sein — soll in die Sphäre des Besonderen, der Differenz oder Bestimmung fortgehen und dieses sich besondert-habende oder sich entzweit-habende Absolute soll dann die Dualität der Elemente im menschlichen Bewusstsein oder das religiöse Verhältniss sein — also die Religion als solche soll in der Entzweiung stehen. Sofern diese erst im Wissen durch die Philosophie aufgehoben wird, ist der Hegel'sche Standpunkt für die Religion als solche ein rein vernichtender, dessen Consequenzen Feuerbach ausgesprochen und damit offen dargethan hat, dass die Versöhnung, welche die Philosophie als Hegel'sche mit der Religion und ihrer Wissenschaft, der Theologie, feiern zu dürfen meinte, eine Täuschung war. Das Begreifen der Religion ist hier nur der Weg, um zur Befreiung von der Religion als solcher zur Philosophie zu gelangen, welche sofort die Religion zu ersetzen habe und gegen deren Standpunkt jene als eine unwahre Stufe des Bewusstseins erkannt wird. Indem Hegel den specifischen Standpunkt der Religion als die Vorstellung des Absoluten bestimmt, bleibt er dabei stehen, eben nur die endliche Erscheinungsform der Religion und ihrer bisherigen Entwicklung zu fassen und den Begriff dieser bestimmten, gegebnen Gestalt des religiösen Bewusstseins aufzustellen. Dieser Begriff ist eben nur die zur Form ihres logischen Ausdrucks erhobene gegebene Erscheinungsform der Religion, keineswegs aber die Religion selbst, die Idee der Religion. Soll die Tendenz der Religion als solcher, auf ihrem eigenthümlichen Standpunkte, nur darin bestehen, das Absolute vorzustellen, so ist der religiöse Standpunkt als solcher in Wahrheit überwunden und annihilirt, sobald nur diese Vorstellung als solche streng gedacht und für das erkannt wird, was sie ist, als eine Täuschung das seinen Inhalt ausser sich setzenden Bewusstseins. Allerdings ist es richtig, dass die Religion bisher, selbst noch im Protestantismus, als diejenige Gestalt erschienen ist, welche Hegel als das specifische Wesen des religiösen Standpunkts überhaupt bezeichnet, nämlich als Vorstellung, als das Hinaussetzen des Absoluten aus dem Bewusstsein und als die Anschauung desselben in einer gegenständlichen Form. Und diese Erscheinungsform der Religion, die transcendente Vorstellung des Absoluten hatte Hegel vollkommen Recht,

zur Immanenz des Absoluten sich aufheben zu lassen. Mit diesem kritischen Act ist aber nicht sowohl die Stufe der Religion überhaupt überschritten und verlassen und schlechthin in eine höhere Sphäre, in den philosophischen Standpunkt übergegangen, wie Hegel will, sondern damit ist vielmehr gerade nur der religiöse Standpunkt auf seinem eignen festen Gebiete von einer Unangemessenheit und Täuschung befreit, und was als das Höhere sich herausstellt, ist nicht ein specifisch anderer Standpunkt, sondern nur die immanente Wahrheit und Idealität des religiösen selbst. Die Idee der Religion, die wahre Immanenz des Absoluten, kennt also der Hegel'sche Standpunkt nicht; er bleibt beim Begriffenhaben der historisch gegebnen Gestalt des religiösen Bewusstseins stehen. Es ist aber, wenn sich die Wissenschaft nicht bei einem absoluten Bruch der Religion und Philosophie beruhigen will — und diess wird sie nicht können, ohne sich selbst aufzugeben — im Bereiche der Philosophie, im weiteren und allgemeinen Sinne des Wortes, einen heiligen Tempelkreis geben, wo dieselbe mit der Religion als blos gegebner und objectiv vorausgesetzter, mit ihrer bisherigen Erscheinungsform allerdings kein directes Verhältniss mehr hat, sondern wo die Philosophie die Religion in ihrer reinen, von allen Voraussetzungen unabhängigen Idealität zum Gegenstand hat oder vielmehr die Religion in dieser ihrer Wahrheit schöpferisch aus sich heraussetzt und anschaut.

Jenes angedeutete Verhältniss des Hegel'schen Standpunktes zur Religion und Religionsphilosophie hängt aber mit dem Verhältniss, in welchem in der Hegel'schen Logik der Begriff zur Idee steht, wesentlich zusammen. Nach Hegel ist nämlich die an und für sich seiende Einheit des Begriffs und der Objectivität die Idee, deren ideeller Inhalt die Bestimmungen des Begriffs und ihr reeller Inhalt dessen äussere Darstellung in der Objectivität sein sollen, so dass diese die Wahrheit des Wirklichen oder diess ist, dass eben die Objectivität oder das Wirkliche dem Begriff entspricht, dessen Ausdruck ist und durch ihn zusammengehalten wird. Diess ist die Achillesferse in der Hegel'schen Lehre von der Idee, dass dieselbe vom Begriff gar nicht unterschieden ist. Was er vorher Begriff nennt, den lebendigen Geist oder die Vernunft des Wirklichen, diess bezeichnet er sofort auch mit dem Ausdruck Idee. Diese soll der Begriff und seine Existenz, die

Identität des Daseins und Begriffs, der Objectivität und des Begriffs sein. Aber die Objectivität ist ja selbst nach Hegel nur die erscheinende Wirklichkeit des Begriffs, das wirkliche Dasein desselben, dessen Einheit mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. Die Definition der Idee fällt so ganz mit der des Begriffs zusammen und doch soll dieselbe vom Begriff verschieden, das Höhere gegen ihn, seine Wahrheit sein; der Begriff soll sich durch seine immanente Dialektik fortentwickeln und in die Form der Idee erheben und diese soll doch eben nichts anders sein als der Begriff. Die Hegel'sche Logik macht sich also selbst ebendieselbe Täuschung vor, welche sie auch dem Absoluten oder der Idee zuweist, ein Anderes, als sei es das Höhere, sich gegenüber zu setzen und diese Täuschung, als ob eben dieses Höhere nicht schon an und für sich vollführt wäre, wieder aufzuheben und als Täuschung aufzuzeigen. Der Zusatz im ersten Theil der Encyclopädie §. 212 (S. 384) verräth mit merkwürdiger Naivität diess ganze Geheimniss der Indentitätsphilosophie und lässt sich als der klassische Ausdruck des ganzen Hegel'schen Standpunktes, als sein philosophisches Glaubensbekenntniss ansehen. In der Idee ist nach Hegel die Bestimmtheit des Begriffs nur er selbst, sie ist die eigne Bestimmtheit des Begriffs oder der Begriff, der sich in seiner Objectivität selbst ausgeführt hat, der aber eben auch schon an und für sich ewig schon ausgeführt ist. Ebendiess aber, dass es sich so verhält, augenscheinlich hervorzustellen, ist das dialektische Thun der Idee, ihr negativer Prozess.

Obgleich die Hegel'sche Philosophie darauf Anspruch macht, denkende Erkenntniss der Idee zu sein, hat sie doch das wahre Wesen der Idee keineswegs erfasst und begriffen, sondern bleibt dabei stehen, eben in Wahrheit nur die Erkenntniss des Gegebnen oder Begriffswissen zu sein, von der Idee und dem Ideal aber abzusehen. Das Bewusstsein, welches sie von sich ausspricht und zu haben vorgibt, Ideenlehre zu sein, ist nur eine Behauptung, für welche die faktische Bewährung fehlt. Ist der Begriff die Erhebung der Objectivität oder gegebnen Wirklichkeit in die Totalität ihrer reinen Gedankenbestimmungen, so heisst diess doch nichts anders, als dass der Begriff die logisch bestimmte oder begriffene Erscheinung ist; die Erscheinung hat den Begriff zu ihrer Voraussetzung und was wirklich zur Erscheinung kommt, ist eben nur der Begriff in

3*

seinen besonderen Momenten, die als Begriff zur Totalität zusammen gefasst werden. Während nun also der Begriff nur die logische Form des Gegebnen selbst ist, liegt die Idee über dieses unmittelbar hinaus, ist dem Gegebnen transcendent, und nicht der Begriff ist die Wahrheit, sondern die Idee und gegen sie der Begriff das Unwahre, wie auch Hegel wenigstens formell zugibt, nur nicht Ernst damit macht. Der Begriff ist erst das Ansich der Idee und diese selbst ist im Begriff die immanente treibende Kraft und über das Gegebne übergreifende Macht des Für-sich-werdenwollens. In ihrem wirklichen Freigewordensein vom bloss Gegebnen und objectiv Vorausgesetzten hat sich die Idee schlechthin über den Begriff zu ihrem Anundfürsichsein erhoben.

Der Prozess der Erhebung des Gegebnen und des derselben Sphäre angehörenden Begriffs in die Idee ist also nicht Erhebung des Daseins in die logische Potenz der Allgemeinheit, (diess wäre eben wieder nur der Begriff selbst,) sondern jene Erhebung zum wirklich Höheren ist die freie Beziehung des Begriffs auf das ihm und seiner Existenz zum Grunde liegende einheitliche Wesen, das unmittelbar productive Heraussetzen dieses ursprünglichen Wesens als der höheren Einheit des Begriffs. Der Geist hat und ergreift jetzt nicht mehr das einheitliche Wesen als einfach und unmittelbar gesetztes, sondern setzt es nunmehr selbst, bringt es zu einer neuen Wirklichkeit, die zunächst freilich nur eine rein ideelle, bloss im Reiche des Intelligibeln gesetzte ist, aber die Bestimmung und den Trieb hat, aus dieser Reinheit des Gedankens sich in die äussere Wirklichkeit überzusetzen, sich Realität zu geben, in die Erscheinung hervorzutreten und ihren dialektischen Prozess in höherer Lebensform von Neuem zu beginnen. Diess ist das ewige Wesen der Idee, die somit als eine neue, vom Ich selbst unmittelbar gesetzte und frei producirte Lebensform, als die schöpferische That des alle Wirklichkeit ewig aus sich heraussetzenden Ich erweist. So allein ist die Idee die Wahrheit und Affirmation des Begriffs nur dadurch, dass sie zugleich seine Negation ist, und nur in dieser ist sie zugleich als affirmativ gegenwärtig. Diess ist die nothwendige Consequenz ihrer eignen immanenten Dialektik, dass aus dem Begriffe die Idee als neuer Phönix hervorsteigt.

Das System der bestimmten Ideen soll nach Hegel diess sein, dass sie in die allgemeine und Eine Idee als in ihre Wahrheit zu-

rückkehren. Recht, Sittlichkeit, Kunst, Religion u. s. w. sind solche bestimmte Ideen, welche jede in den besonderen philosophischen Disciplinen nach allen ihren einzelnen Seiten hin entwickelt werden sollen, so dass diese in sich zu besonderen Totalitäten zusammengeschlossenen Kreise dann wieder, als ebenso viele concrete, einheitliche Centra, die besonderen ideellen Momente der allgemeinen und Einen Idee bilden. Was ist nun aber diese allgemeine und Eine Idee, welche die Genien der besonderen philosophischen Wissenschaften als Momente eines Systems zur allgemeinen Einheit zusammenfasst? Doch wohl nichts anders, als die Idee des Ich, des allgemeinen Selbstbewusstseins, so dass dann consequenter Weise jene bestimmten Ideen als die Besonderungen der Idee der Wissenschaft des Ich oder der Philosophie überhaupt erscheinen. Als Geschichte des allgemeinen Selbstbewusstseins, als Wissenschaft des Ich, fasst die Philosophie jene Genien der besonderen Wissenschaften in sich zu concreter Einheit und allgemeinen Totalität zusammen, und was als die allgemeine und Eine Idee jener Besonderheiten gelten soll, ist eben nichts anders, als die Idee der Wissenschaft, der Philosophie überhaupt. Ist nun aber auch bei Hegel diess die Meinung? Keineswegs. Der Standpunkt des Ich ist ihm der des Absoluten; nicht die allgemeine Idee des Ich, das allgemeine menschliche Selbstbewusstsein ist es, in welche die besonderen Ideen der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion u. s. w. zusammengehen als in ihre Wahrheit; nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft schlechthin ist es, in welche die Entfaltung jener bestimmten Ideen oder die Genien der besonderen philosophischen Disciplinen sich wieder vereinigen, sondern jene allgemeine und Eine Idee ist nach Hegel vielmehr Gott selbst, das Absolute. Nicht der menschliche Geist also, das menschliche Selbstbewusstsein, gestaltet sich die Wissenschaft, sondern Gott selbst schafft und hat diese Wissenschaft, in welcher die bestimmten Ideen als ebensoviele Besonderheiten seines göttlichen Wesens, als göttliche Genien, die Glieder und Theile bilden. Zu solcher Ungereimtheit führt der absolute Standpunkt! Bei Hegel erscheinen die besonderen Ideen der Kunst, der Religion und der Philosophie, im engern Sinne, nicht neben einander als die bestimmten Genien besonderer philosophischer Disciplinen, die dann zu einer höheren, über ihnen liegenden und sie selbst als ihre Momente in sich befassenden,

allgemeinen Idee zusammliefen; sondern bei ihm verhalten sich die besonderen Ideen der Kunst und der Religion zur dritten Idee, der Idee der Philosophie, als zu einem Höheren über ihnen, anstatt zu einem gleichberechtigten Momente neben ihnen, und in diesem dritten Höheren gehen sie zusammen, so dass sie selbst für sich keine Wahrheit haben, sondern dieselbe nur in diesem dritten finden, von diesem absorbirt werden sollen. Vergl. Hegel's Encyclopädie §. 572 f.

Soll dieses schiefe Verhältniss beseitigt und die Idee der Religion und der Religionswissenschaft wirklich als ein selbstständiger, von der Philosophie nicht zu absorbirender, sondern für sich ideell berechtigter Theil und besonderer Kreis in der allgemeinen Sphäre der Wissenschaft des praktischen Geistes auftreten, so kann diese Wissenschaft ihre Idealität und Wahrheit nicht ausser sich oder neben sich in einer darauf folgenden höheren Wissenschaft haben, sondern muss dieselbe in ihrer eignen Sphäre selbst finden. Ihre selbstständige Stellung ist ohne geheimen Vorbehalt und Restrictionen factisch zu bewahrheiten. Daraus folgt denn auch, dass die Theologie oder Religionswissenschaft als encyclopädisches System aus ihrem eignen Prinzip und ihrer eignen, selbstständigen Idee heraus im Zusammenhange ihrer einzelnen Momente oder Disciplinen sich frei und organisch entfalten muss, und die nothwendige höhere Form der theologischen Encyclopädie, die wir verlangen, darf nicht wieder als eine bloss scholastische Construction erscheinen, sondern muss sich als eine organische Einheit und systematische Totalität erweisen. Was insbesondere dem encyclopädischen Begriffe der Religionswissenschaft als solchem widerstrebt, ist die abstracte, unwissenschaftliche Trennung der Theologie von der Religionsphilosophie überhaupt. Auch Rosenkranz ist über diese Unangemessenheit nicht hinausgeschritten, indem bei ihm die speculative Theologie, im engern Sinne des Worts, welche bei Hegel den Schluss der Religionsphilosophie bildet, als ein aus diesem Zusammenhang herausgenommenes Glied in dem theologischen Organismus zur selbstständigen Disciplin wird, welche die Reihe der theologischen Wissenschaften eröffnet, worauf dann das historische und das praktische Moment, als historische und praktische Theologie, sich anschliessen. Da nun aber der Begriff der christlichen oder absoluten Religion, den die Theologie als

deren Wissenschaft zur Voraussetzung und zum Ausgangspunkt hat, wenn anders die christliche Religion überhaupt begriffen werden soll, nicht als ein schlechthin gegebner und historisch-positiver Begriff bloss äusserlich aufgenommen werden kann, sondern auch in seiner Entstehung als nothwendig aufgezeigt und abgeleitet werden muss, eine rein ideale Deduction desselben aber, wie sie von Rosenkranz in dem phänomenologischen Theile der speculativen Theologie versucht, die Entstehung des Christenthums aus dem Wesen der Menschheit keineswegs zu erklären im Stande ist; so bleibt kein anderer Weg übrig, als die ganze, dem Auftreten der christlichen Idee voraufgehende religiöse Entwicklung der Menschheit unter dem Gesichtspunkte der historischen Genesis des Christenthums oder der weltgeschichtlichen Pädagogie zum Christenthum auch wissenschaftlich darzustellen. Diese phänomenologische Darstellung bildet dann den Anfang der theologischen Wissenschaft. Die Religionsgeschichte muss nothwendig der Wissenschaft der christlichen Religion oder der Theologie, im engern Sinne, vorausgehen, die bisherige Trennung von Theologie und Religionsphilosophie muss aufhören und beide als die wesentlichen Seiten eines und desselben wissenschaftlichen Organismus, der speculativen Religionswissenschaft, auftreten. Es gibt auf dem Standpunkt der wahrhaften Wissenschaft keine Theologie mehr, welche von der Religionsphilosophie getrennt wäre, die philosophische Religionsgeschichte ist selbst eine theologische Disciplin.

Suchen wir nun diese Idee der speculativen Religionswissenschaft näher zu bestimmen.

Der Gegenstand der speculativen Religionswissenschaft, als der zu ihrer Idealität erhobenen Theologie, ist im Allgemeinen die Religion. Auch Rosenkranz hat, p. V. der zweiten Auflage seiner Encyclopädie, die Theologie als die Wissenschaft der Religion bestimmt, sogleich aber wieder (S. 1) diese Definition ohne weitere Erläuterung dahin umgesetzt, die Theologie sei die Wissenschaft einer bestimmten, positiven und zwar der christlichen Religion. Diese Amphibolie der Definition eignet sich nicht zu einer philosophischen Bestimmung des Inhalts einer Wissenschaft, auch ist die Theologie in ihrer bisherigen Gestalt keineswegs Wissenschaft der Religion überhaupt gewesen, da sie die ausserchristlichen Religionen, mit Ausnahme der jüdischen, nicht in ihren

Kreis aufgenommen, der Mythologie und Religionsgeschichte keine Stelle im Organismus ihrer besonderen Disciplinen verstattet hatte. Wird die Religion, als eine bestimmte Sphäre im Leben des Geistes, der Gegenstand philosophischer Betrachtung, so steht diese Betrachtung auf einem dreifachen Standpunkte, sofern als die besonderen Seiten und formellen Momente des Gegenstandes zunächst das Allgemeinste und Unbestimmteste desselben, sein Wesen, dann die Bestimmtheit seiner Erscheinung in der Wirklichkeit, sein Begriff, als die begriffene Erscheinung oder die gedankenmässige Bestimmung derselben, und endlich die absolute Wahrheit des Wesens und Begriffs, seine Idee, sich herausstellen. Die Entwicklung des Wesens, des Begriffs und der Idee der Religion ist somit im Allgemeinen der Gegenstand der Religionswissenschaft nach den formellen Besonderungen ihres Inhalts, die formelle Dialektik ihres Inhalts selbst.

Der denkende Geist nämlich, welcher an die Religion herantritt, um sie denkend zu durchdringen, hat zunächst den Gegenstand als ein gegebnes Verhältniss, als eine bestimmte positive Sphäre im geistigen Leben der Menschheit vor sich; er kann aber bei diesem äusserlichen Gegebensein nicht stehen bleiben. Denn sowie die Erkenntniss von diesem Anfang aus sich weiter auszubreiten beginnt, erweitert sich die scheinbare Einfachheit des Verhältnisses zu einem Complicirten und Mannigfaltigen; es ist nicht eigentlich die Religion, die da ist und für die Betrachtung vorliegt, sondern zu ihr gelangt die Erkenntniss erst auf einem Umwege und nur durch eine schon grössere Vertiefung in das Gegebne. Was da ist, Dies ist nicht sowohl die Religion als solche überhaupt, sondern ihre Erscheinung und Manifestation in einer Reihe von bestimmten Religionen, die alle darauf Anspruch machen, Religion zu sein. Zu ihnen muss sich also die Betrachtung des Gegenstandes in ein bestimmtes Verhältniss setzen. Dazu kommt weiter, dass diese bestimmten Religionen nicht bloss da und gegeben, positiv sind; sie sind auch geworden und haben ihre Vergangenheit, ihre Geschichte. Endlich weiss die Geschichte der Menschheit auch noch von Religionen solcher Völker, welche längst sammt ihren Religionen vom Schauplatz der Erde verschwunden sind, und es drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnisse diese zu der Religion als solcher gestanden haben. Ist also der

Gegenstand der Religionswissenschaft schon bei oberflächlicher äusserlicher Betrachtung kein so einfacher und in einem engen Kreis beschlossener, sondern ein sehr umfangreicher und umfassender, der mannigfaltige Seiten für die Betrachtung bietet, so hat die Erkenntniss, die sich in diesem mannigfaltigen Stoffe orientiren und denselben bewältigen will, nicht mit irgend einem Punkte in dieser Mannigfaltigkeit willkürlich zu beginnen, nicht mit dem Gegenstande nach einer besonderen Seite seiner Positivität, etwa mit der jüdischen, christlichen, muhamedanischen oder irgend einer anderen Religion den Anfang zu machen; sondern es ist vorläufig von allem Aeusserlichen, Empirischen als dem Unwesentlichen abzusehen und das Innere festzuhalten, nach einem Punkte, worin alle diese bestimmten Erscheinungsformen der Religion eins sind, nach ihrem gemeinsamen Boden zu suchen und das Allgemeinste des Gegenstandes, das dem Gegebnen und historisch Erscheinenden zum Grunde liegende Wesen der Religion selbst zu bestimmen. Erst von da aus kann dann zur Erscheinung dieses Wesens in den historischen Religionen übergegangen und die bestimmte Existenz der Religion betrachtet werden. So würde der bestimmte Begriff der Religion, d. h. ihr zu wissenschaftlicher Form erhobenes Dasein in der Totalität ihrer gegebenen Erscheinungsformen, den weiteren Inhalt der Religionswissenschaft bilden und auf diese Weise das gewöhnlich sogenannte positive oder specifisch geschichtliche Element der Religion seine bestimmte Stelle in der Wissenschaft finden. Das in der Erscheinung sich manifestirende Wesen ist aber nothwendig immer auch die Negation des Unwesentlichen und Vergänglichen, des Scheins, die negative, dialektische Macht über die positiven Erscheinungsformen, welche die empirische Bestimmtheit der Religion immer wieder zum Wesen aufhebt, dabei aber nicht ein schlechtes Uebergehen zu einem Anderen ist, sondern in und durch diesen Wechsel die Einheit des Wesens und der bestimmten Existenz, die Religion als solche, zu immer höherer Form der Erscheinung sich hinaufarbeiten lässt und so als der substantielle Grund, als das, in sich zur Totalität und Einheit bestimmte, treibende Prinzip des Fortschritts in der Selbstoffenbarung der einen und ewigen Religion sich erweist. Da die Entwicklung das Gesetz alles Lebens und insbesondere auch das Lebensgesetz der Geschichte ist, so muss auch die Religion

in ihrer weltgeschichtlichen Erscheinung einen Stufengang der Entwicklung darstellen, ihr Wesen muss immer vollkommner in der Erscheinung sich manifestiren und die erscheinende Wirklichkeit sich zu immer grösserer Congruenz mit dem Wesen herausbilden. Wie aber das Wesen seiner inneren Unendlichkeit nach nicht im Gegebnen aufgeht, sondern über dasselbe hinaus in immer adäquaterer, vollendeterer und vom Scheine gereinigterer Gestalt sich zu offenbaren drängt, so ist darum auch vom Standpunkte des Begriffswissens, vom Begreifen der positiven oder geschichtlich gegebnen Religion zur reinen Idee derselben, zu ihrer absoluten Wahrheit, zur vollen Identität des Wesens und der Erscheinung fortzuschreiten. Die Idee der Religion ist die letzte und höchste Seite des in seine Momente sich auseinander legenden formellen Inhaltes der Religionswissenschaft und schliesst darum alle früheren Momente des Gegenstandes als aufgehobene zugleich in sich zusammen.

So hätten wir den Gegenstand der Religionswissenschaft in der formellen Dialektik seiner Seiten bestimmt, und diese formelle Dialektik des Gegenstandes erweist sich als die wahre Form seiner Positivität. Der Gegenstand der Religionswissenschaft ist allerdings ein positiver Gegenstand; aber nicht, als ob dieser Inhalt eine positive Religion wäre, sei es nun in dem Sinne einer besonderen, gegebenen Religion unter den vielen historisch vorhandenen oder in dem Sinne einer von Gott auf eine besondere und ausserordentliche Weise, wie dasselbe bei andern Religionen der Fall gewesen, den Menschen geoffenbarten Religionen. Vielmehr ist der Inhalt dieser Wissenschaft die Religion selbst als positive, in dem höheren und einzig wahren speculativen Sinne, wornach das Wesen der Religion überhaupt ein positives, d. h. im Wesen des menschlichen Geistes nothwendig gesetztes und hier auf die ewig-immanente Offenbarung Gottes begründetes ist und als solches sich durch alle beschränkten und endlichen Erscheinungsformen dieses Wesens hindurch und über dieselben hinausgehend, durch die dialektische Macht seiner eignen Negativität zur Idee der Religion entwickelt und diese selbst setzt. Der durch diesen ihren eignen Gegenstand bestimmte Standpunkt der Religionswissenschaft ist mithin weder der positiv-empirische, noch der Standpunkt der Positivität des Begriffs, sondern vielmehr der Standpunkt der Idee. Sie ist eine speculative, eine Idealwissenschaft, die Wissenschaft

der denkenden Erkenntniss der religiösen Idee in ihrer absoluten Positivität. In dieser ideellen Bedeutung des Positiven sind mithin folgende dialektische Momente enthalten. Die Religion ist nämlich positiv: a) sofern sie im menschlischen Wesen selbst und in dessen genetischer Entwicklung als nothwendig gesetzt und begründet ist. Aus dieser ihrer ursprünglichen und unmittelbaren Position treibt sie sich durch ihre eigne dialektische Macht b) zur bestimmten Form des Auseinanderseins ihrer Momente hervor und erscheint als eine Reihe bestimmter Religionen, deren Begriff ihre besondere historische Positivität ist. Aber hier bleibt die Entwicklung ihres Wesens nicht stehen, sondern sie geht über dieses gegebene Sein wieder hinaus und der sich in sich selbst reflektirende und vertiefende Begriff wird c) als Idee die selbst wieder eine neue Wirklichkeit setzende, eine neue Form schaffende Lebenspotenz der Religion.

Die religiöse Idee, deren Erkenntniss als der Begriff der speculativen Religionswissenschaft im Allgemeinen bestimmt worden ist, erweist sich als eine bestimmte Besonderung der allgemeinen Idee des Ich überhaupt, der religiöse Geist als eine bestimmte Seite und Sphäre des allgemeinen Geistes, das religiöse Bewusstsein als ein Moment des allgemeinen Selbstbewusstseins der Menschheit überhaupt. Sofern nun eine jede besondere Sphäre des geistigen Lebens nothwendig zu den übrigen und zu ihrer aller Einheit in wesentlicher Wechselbeziehung steht, hiernach also auch die wissenschaftliche Erkenntniss einer solchen besondern geistigen Sphäre sich nothwendig innerhalb der allgemeinen Totalität der Philosophie des Geistes überhaupt bewegt und nur im lebendigen, organischen Zusammenhange dieser geistigen Einheit möglich ist; so wird sich der Begriff der speculativen Religionswissenschaft in seiner näheren Bestimmtheit dahin erweitern, dass sie die denkende Erkenntniss der religiösen Idee als derjenigen Sphäre des geistigen Lebens ist, in welcher das Verhalten des Geistes wesentlich als praktisch bestimmt ist und zwar so, dass das Ich als praktischer Geist zu seiner höchsten Idealität und Freiheit sich aufhebt, indem es sich mit der Welt und Menschheit zusammen in einem absolut Andern und Höheren (Gott) als allein wirklich erfasst. Stellt sich nämlich als das ethische Ziel des weltgeschichtlichen Geistes und als Resultat der Philosophie der Weltgeschichte, der Ethik im weiteren Sinne

des Worts, ein solcher geistiger Organismus des sittlichen Universums heraus, in welchem der ewige Friede im Elemente der allgemeinen Cultur herrschender Zustand ist; so tritt hier aus der allgemeinen Idee der Menschheit die innere Nothwendigkeit des religiösen Standpunkts hervor, sofern jenes Ziel ein blosses Postulat der praktischen Vernunft, ein nie zu realisirendes Ideal bliebe ohne die Religion, die ihrerseits nur auf dem Boden des staatlichen Gemeinlebens ihr höchstes Ziel, die Versöhnung Aller durch Alle in Gott, erreichen kann. Darum schliesst sich an die Philosophie des objectiven Geistes oder die Philosophie der Weltgeschichte die Wissenschaft der Religion, als letzte und höchste Wissenschaft des praktischen Geistes, an, sofern es sich hier um diejenige Sphäre des praktischen Geistes handelt, in welcher die Entzweiung des Ich, an deren Aufhebung der objective Prozess der Weltgeschichte ewig arbeitet, wirklich aufgehoben und die absolute Versöhnung, der Friede in Gott, als dem absolut Anderen und Höheren, in welchem sich das Ich mitsammt dem ganzen sittlichen Universum findet und weiss, ewig realisirt ist. Alle tieferen philosophischen Systeme der letzten Vergangenheit haben desshalb mit Recht aus der Ethik, in jenem angedeuteten antiken Sinne des Wortes, die Religionsphilosophie hervorgehen lassen. Zugleich bildet im wissenschaftlich-encyclopädischen Organismus der praktischen Philosophie die Idee der Religionsphilosophie den nothwendigen Schluss, die concrete Erfüllung und Affirmation der ganzen Philosophie, die letzte, mit allen übrigen Genien der philosophischen Disciplinen bereicherte Gestalt des Systems der Wissenschaft. Und so ist, was die Theologie der Philosophie gegenüber jeder Zeit und mit Recht gefordert hat, dass die Theologie die letzte und höchste Wissenschaft sei, hier durch die innere Nothwendigkeit der Sache factisch bewährt. Die Idee der Religionsphilosophie tritt hiermit als das Resultat der übrigen Theile der Philosophie hervor, nicht aber — wie es bei Hegel der Fall ist — der Gottesbegriff, die Idee des Absoluten selbst, die vielmehr erst als das Resultat der wissenschaftlichen Entwicklung der Religionsphilosophie sich erweist, keineswegs aber dieser selbst vorausgesetzt und ihrer ganzen wissenschaftlichen Entwicklung zum Grunde gelegt bleibt.

Indem die Idee der Religionswissenschaft als eine bestimmte Besonderung der philosophischen Idee überhaupt erkannt und der-

selben im encyclopädischen Totalorganismus der philosophischen Idee diese ihre bestimmte Stelle begründet wird, macht sich zur vollständigen, concreten Fassung ihres Begriffs noch das Moment der Einzelheit geltend. Als ein Theil der Philosophie ist die philosophische Religionswissenschaft selbst wieder ein selbstständiges Ganzes, ein in sich selbst zu concreter Einheit sich zusammenschliessender Kreis von einzelnen Disciplinen, und zur Definition der speculativen Religionswissenschaft gehört mithin auch der Begriff der in die Selbstentfaltung der religiösen Idee nothwendig mit eingeschlossenen Wissenschaften, ihres Zusammenhangs und ihrer gegenseitigen Beziehung zu einander und zu der religiösen Idee selbst als ihrer Einheit. Der vollständige, lebendig erfüllte, reale Begriff der speculativen Religionswissenschaft ist mithin der, dass sie die Erkenntniss und Darstellung der religiösen Idee im einheitlichen Organismus ihrer einzelnen Momente sei; die wissenschaftliche Form, welche sich die Religionsphilosophie selbst gibt, ist der innere, durch ihre Idee selbst gesetzte, einheitliche Zusammenhang ihrer Theile, die nicht empirisch neben einander aggregirt werden, sondern wesentlich System sind und einen organischen Kreis bilden.

Fassen wir nun die Momente der bisherigen Entwicklung zur concret erfüllten Form geistiger Totalität zusammen, so stellt sich die Idee der speculativen Religionswissenschaft als der wissenschaftliche Ausdruck der auf die allgemeine philosophische Idee bezogenen Einheit ihres Inhalts und ihrer Form heraus; die Idee der Religionswissenschaft bestimmt sich dahin, dass sie die denkende Erkenntniss des religiösen Ich im organischen Prozesse seines unmittelbaren Ansichseins, seines daseienden und ideellen Fürsichseins und seiner durch freie That vermittelten praktischen Lebendigkeit ist, oder kürzer, die denkende Erkenntniss des religiösen Ich im dialektischen Prozesse seiner freien Selbstverwirklichung.

Gehen wir nunmehr auf die Gliederung dieser Idee in die besonderen Elemente ihres encyclopädischen Organismus über, so ergeben sich die Eintheilungsgründe aus der Erkenntniss der objectiven Methode der Wissenschaft überhaupt. Kommt es aber bei der Selbstverwirklichung einer Wissenschaft durch die Vermittlung des denkenden Subjects darauf an, ihren besonderen und

einzelnen Inhalt zur innern Einheit organisch sich entfalten zu lassen und die allgemeine Einheit der Idee im Zusammenhang ihrer besonderen und einzelnen Momente in der Form der Wissenschaft abbildlich auszuprägen, so kann der Gang der Methode nur ein nothwendiger, durch die Sache oder den Inhalt selbst bestimmter, in dem einheitlichen Verhältniss der Idee und ihrer Momente selbst angedeuteter sein. Und diese objectiv-genetische oder eigentlich speculative Methode ergibt sich für das wissenschaftliche Subject durch Versenkung in die Substanz der Wissenschaft, deren lebensvoller Inhalt zum Bewusstsein erhoben, durch die denkende Vernunft frei reproducirt werden soll. Das Gesetz alles natürlichen und geistigen Lebens ist aber diess, in sich organische Bewegung oder Entwicklung zu sein; Dialektik ist die Form aller Lebendigkeit, und die Stufen dieser immanenten Vermittlung oder des Entwicklungsgesetzes sind überall dieselben. Den Ausgangspunkt bildet die Stufe des Ansichseins, die concrete Mitte die Stufe des wirklichen Daseins als eines durch den Prozess des Werdens vermittelten, welche wiederum zu einem höheren Ansichsein, einer vermittelten Unmittelbarkeit umschlägt, nämlich zur Stufe der aufgehobenen Idealität, welche als die Spitze des Prozesses das zur Peripherie sich erweiternde Centrum oder die individuelle Lebendigkeit der Idee darstellt. Als speculative Wissenschaft hat die Religionsphilosophie zu ihrem Eintheilungsprinzip nicht die formellen Momente des Begriffs, als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, zu wählen, so dass ihre drei Haupt- oder allgemeinen Theile diesen Momenten entsprächen, sondern sie gliedert sich nach den Entwicklungsmomenten ihres Gegenstandes, der Idee der Religion selbst, also wesentlich genetisch, so dass dem Ansichsein oder präexistentiellen Werden der Idee der erste Theil, dem Fürsichsein und wirklichen Dasein der Idee, als solcher, der zweite Theil und endlich ihrem Anundfürsichsein oder dem Prozess ihres Sichaufhebens zur idealen Lebendigkeit der dritte Theil entspricht.

Es handelt sich bei der Methode vor Allem darum, einen bestimmten wissenschaftlichen Anfang zu gewinnen, welcher als ein solcher nicht ausserhalb, sondern innerhalb des wissenschaftlichen Organismus steht. Dieser ergibt sich im gegenwärtigen Falle durch eine doppelte Reflexion, einerseits auf die Natur des Gegenstandes selbst, andrerseits auf die der Religionsphilosophie

in der philosophischen Encyclopädie unmittelbar vorausgehende Disciplin. Beide Wege laufen in Einem Punkte zusammen, welcher als der wirkliche Anfang der Wissenschaft festgehalten werden muss, freilich in derselben als das Aermste und Dürftigste, dem Inhalte nach, sich erweist. Der Gegenstand als gegebner, die Idee der Religion als daseiende, zeigt sich nämlich selbst wieder als ein Gesetztes und Vermitteltes, als das Resultat eines Prozesses; nicht mit der Idee als gegebner und schlechthin daseiender wird also anzufangen sein, sondern der wahrhafte Anfang wird der transcendente Vermittlungsgang der Idee vor ihrem wirklichen historischen Anfange, der Prozess ihres Zusichselbstkommenwollens sein, welcher sich in der Dialektik der Momente des Seins, des Wesens und der Erscheinung darstellt, als deren Resultat dann erst die Idee als zu sich selbst gekommen wirklich in's Dasein tritt. Darum bildet den Inhalt des ersten Theils die Idee der Religion in diesem ihrem genetischen Entwicklungsprozess, als der Stufe ihres Ansichseins; dadurch wird der Inhalt des zweiten Theils historisch erzeugt, welcher seinerseits dann die organische Selbstvermittelung des substandiellen Inhalts der Idee darzustellen hat. Die Idee hat aber ebenso auch eine Vermittlung ihrer selbst als daseiender mit der Form ihres Seins in der Zukunft, die im Kreis des gegenwärtigen individuellen Lebens den realen Boden ihrer Verwirklichung hat. Auch dieses unmittelbar praktische Moment, das zukünftige Dasein der Idee, welches in jedem folgenden Augenblicke zum gegenwärtigen umschlägt, bildet einen integrirenden Theil der wissenschaftlichen Erkenntniss der Idee, den Inhalt des dritten Theils.

Ebenderselbe Anfang und methodische Fortgang ergibt sich auch durch eine Reflexion auf die der Religionsphilosophie unmittelbar vorausgehende philosophische Disciplin. Da nämlich die Religionsphilosophie an die Philosophie der Weltgeschichte sich anschliesst, so muss in dem Resultat der letztern, in ihrem Endbegriffe an sich schon die folgende in ihrem Ausgangspunkte gesetzt sein, so dass dieser nur herauszustellen ist, um den Anfang für die Religionsphilosophie 'zu haben. Als das Ziel des ethischen Organismus der Weltgeschichte stellt sich aber das Postulat hin, die Versöhnung des in der Geschichte der Menschheit sich manifestirenden Kampfes und Zwiespaltes, als eine in einem Andern und

Höheren und durch ebendasselbe erst zu Stande kommende, zu realisiren. Diese Versöhnung, das immanente Ziel der Weltgeschichte, worauf von Anfang ihre Bewegung ausging, ist die Religion, die sich somit als das Resultat und Postulat des objectiven Geistes auch zugleich als die immanente treibende Kraft der Weltgeschichte, als ihr eigner, ewig mit Nothwendigkeit sich ausführender Zweck erweist, so dass also alle Völker und Individuen, weil sie der Menschheit angehören und an ihrem Zwecke Theil haben, auch Religion haben. Die Religionsphilosophie hat hiernach vor Allem die Aufgabe, aus dem allgemeinen Wesen des Menschen und der ewigen Bestimmung der Menschheit den Standpunkt der Religion in seiner Nothwendigkeit abzuleiten, und diese anthropologische Deduction wäre der Anfang unserer Wissenschaft. Indem die Religion betrachtet wird, stehen wir von vorn herein auf menschlichem Boden; aus dem Begriffe der Menschheit leitet die Religionsphilosophie unmittelbar ihren Standpunkt her. Sofern sich nun die Religion als eine bestimmte Besonderung der allgemeinen Idee des Ich oder der Menschheit darstellt, so wird die Idee der Menschheit in ihrer religiösen Bestimmtheit oder die Idee des religiösen Ich zuerst in ihrem Ansichsein, d. h. in ihrer noch nicht zur daseienden Idee herausgebornen, also vorchristlichen Entwicklung — denn Christus ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte — oder der Mensch als Adam, die Weissagung auf die künftige Verwirklichung der Idee, den Inhalt des ersten Theils ausmachen. Dann wird die Idee der religiösbestimmten Menschheit in ihrem Dasein, d. h. die Entwicklung der in die Wirklichkeit herausgetretenen Idee der Menschheit, der andere Adam oder der erschienene Gottmensch, als welcher die Idee der Menschheit und der Religion, als Einheit Gottes mit der Menschheit und der Menschheit in Gott, in sich gegenwärtig und aufgegangen wusste und diese Idee auch in der übrigen Menschheit zu verwirklichen begann, den Inhalt des zweiten Theils bilden, in welchem die Wissenschaft innerhalb der Sphäre der Religionsvollendung steht. Endlich wird die synthetische Einheit des Ansichseins und des Daseins der Idee, der Prozess ihrer Aufhebung zur individuell-lebendigen Idealität, ihre Vermittlung zur Religiosität, oder der allgegenwärtige Gottmensch, die Gottmenschheit als das Reich der Gottessöhne in seiner actuellen Gegenwart, den Inhalt des dritten Theils der Wissenschaft bilden.

Auf diesem Wege erhalten wir drei Haupttheile der Religionsphilosophie, deren erster als isagogisch-propädeutischer Theil, der andre als die concrete Mitte und der dritte als die Peripherie der ganzen Wissenschaft sich darstellen, und welche sich näherhin in folgender Weise bezeichnen lassen: A. als die Phänomenologie der religiösen Idee, B. als die Ideologie des religiösen Geistes und C. als die Pragmatologie der religiösen Idee.

A. Den ersten Theil, als die religionsphilosophische Grundwissenschaft oder Propädeutik, bildet die **Phänomenologie der religiösen Idee**, deren Inhalt der Mensch als Adam ist. Die objective Voraussetzung und den allgemeinen Boden für diese religionsphilosophische Grundwissenschaft bildet der Begriff und die Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Die Menschheit nach ihrer religiösen Bestimmtheit, die Menschheit, sofern sie Religion hat, also der religiöse Standpunkt der Menschheit überhaupt und die Dialektik dieses Standpunkts bildet den Inhalt der Religionsphilosophie auf dem Standpunkt ihres Anfangs, den Gegenstand der religionsphilosophischen Propädeutik. Hier ist der religiöse Standpunkt als solcher bestimmt unterschieden von der Religion in ihrer Vollendung oder auf der Stufe der Idee, mit deren daseiender Wirklichkeit jener propädeutisch-phänomenologische Standpunkt sein Ende, weil seine Erfüllung erreicht hat. Dem Umfange nach gehört also in den Bereich der Phänomenologie der religiösen Idee nur die Betrachtung der Religion auf dem Standpunkt ihres Anfangs oder Ansichseins, ihres Zusichselbstkommenwollens; es ist die wissenschaftliche Vorstufe für die Betrachtung der Religion als absoluter oder der religiösen Idee als solcher in ihrer eigentlich substantiellen Selbstvermittlung. Der allgemeine Inhalt dieser phänomenologischen Grundwissenschaft ist nur der religiöse Geist der Menschheit, sofern er als die Weissagung auf die wahrhafte Verwirklichung der religiösen Idee in der Menschheit erscheint, die Menschheit als Adam, als der erst zu sich selbst, d. h. zur Erfassung seiner selbst in seiner Wahrheit, zur Verwirklichung der Menschheitsidee hinstrebende Mensch. Die religionsphilosophische Phänomenologie ist, ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach, die Erkenntniss der religiösen Idee nach der Seite ihrer

nothwendigen historischen Selbstvoraussetzungen oder im Prozesse ihres Zusichselbstkommens.

Die objective Seite dieser Deduction der religiösen Idee ist die Ableitung der Religion an sich oder ihres allgemeinen Wesens aus ihrem objectiven Lebensboden, ihrer anthropologischen Wurzel, dem Wesen des Ich; die subjective Seite der Deduction der religiösen Idee ist die auf die Seite des religiösen Subjects fallende bestimmte Weise ihres Fortgangs, die sich verändernde Form des religiösen Bewusstseins, des religiösen Thuns und der ganzen äussern Erscheinung der religiösen Persönlichkeit, und die Vereinigung beider Seiten endlich, die subjectiv-objective Seite der Deduction der religiösen Idee, ist die bestimmte Erscheinung und concrete Entfaltung des religiösen Geistes in der Geschichte, die historischen Besonderungen des allgemeinen Wesens der Religion im weltgeschichtlichen Entwicklungsgang zu ihrer absoluten Vollendung als Idee.

Die Religion an sich ist dieselbe in ihrem einfachen Wesen und noch unbestimmten Sein im Menschen; dieses unmittelbare, ungeschichtliche Sein der Religion entäussert sich zum Werden, strebt für sich zu sein, und in diesem Streben tritt vermittelnd die Thätigkeit des Subjects ein, welches in seinem Bewusstwerden über seinen religiösen Inhalt einen Stufengang durchmacht, der das im Subjecte sich vollziehende Werden des Wesens durch seine Reflexion in ihm selbst und damit den abstract-subjectiven, abstract-innerlichen Prozess des Werdens der Idee darstellt. Obgleich das allgemeine Wesen der Religion der Grund ihrer bestimmten Existenz in der Entwicklung des Geistes ist, tritt doch in der Geschichte, sofern diese als Einheit des Wesens und der Erscheinung sich darstellt, niemals die reine, ungetrübte Offenbarung des Wesens hervor, sondern dasselbe stets nur in mangelhafter, mit dem Schein, Unwesentlichen und Accidentellen vielfach behafteter Gestalt. In dieser Erscheinung ist aber nichts desto weniger die Wirklichkeit der Religion gegenwärtig, ihr Wesen als in der Erscheinung sich reflektirendes und in dieser als die auseinandergelegte Zerstreuung der Momente des Wesens. Die einzelnen concreten Gestalten, in welchen das sich entwickelnde oder erscheinende Wesen der Religion unter gegebnen physischen und ethnographischen Bedingungen zu bestimmten Individualitäten

sich darstellt, sind die wirklichen Religionsformen, als Stufenformen und Entwicklungsknoten des zur vollendeten und freien Einheit des Wesens und der Erscheinung, zur Idee, sich hinauftreibenden religiösen Geistes der Menschheit. Die objectiv-organische Reproduction dieses ethnographisch-geschichtlichen Entwicklungs- und Vollendungsganges der Religion ist nun Sache der philosophischen Religionsgeschichte. Aus dieser dreifachen Deduction, der anthropologischen, phänomenologisch-mythologischen und historisch-ethnographischen Entwicklung resultirt die Religion erst in ihrer Wahrheit, als absolute Religion, als das durch die Vermittlung der Erscheinung und ihrer historischen Dialektik zur Form der Idealität erhobene Wesen, als die wahrhafte Identität ihres Wesens und ihrer Existenz.

Rosenkranz hat in seiner Encyclopädie, zweiter Auflage, die Nothwendigkeit und die Bedeutung einer Phänomenologie als isagogischer Disciplin erkannt, indem er ihr die Aufgabe zuwies, den Begriff der Religion als der absoluten abzuleiten. Aber die Hegel'sche Identificirung des Religions- und Gottesbegriffs ist Schuld, dass die von ihm so bezeichnete Disciplin, anstatt eine Phänomenologie des religiösen Geistes zu sein, vielmehr zu einer Phänomenologie des göttlichen Geistes, zur theogonischen Phänomenologie geworden ist, obgleich er S. 33 selbst sagt, dass der Begriff des Absoluten den Begriff einer Phänomenologie von sich ausschliesse. Auf dieser Escamotirung des Gottesbegriffs an die Stelle des Religionsbegriffs und seiner historischen Dialektik beruht der Grundfehler des ganzen Hegel'schen Standpunktes in der Auffassung der Religion.

Nach den angegebnen Prinzipien aber ergibt sich aus unserm Begriffe der phänomenologischen Grundwissenschaft mit innerer Nothwendigkeit und ungezwungen ihre Eintheilung. Die Religionsphilosophie, als Phänomenologie der religiösen Idee, hat nämlich zu betrachten:

I. Den religiösen Geist in seiner substantiellen Unmittelbarkeit und thatsächlichen Selbstvoraussetzung, nämlich die Religion in ihrem allgemeinen Wesen, ihrem Ursprung und ihrer ewigen Grundlage im Wesen des menschlichen Geistes, noch ohne Rücksicht auf seine besondere, ethnographische und weltgeschichtliche Bestimmtheit, gewissermassen das Wesen der Religion als Ur-

religion — in der religiösen Anthropologie, welche sich als erstes Glied der religionsphilosophischen Grundwissenschaft eng an die Philosophie der Weltgeschichte anschliesst und das Wesen des Menschen seiner praktischen Seite nach für den Zweck zu betrachten hat, um die Immanenz des religiösen Standpunkts im menschlichen Geiste aufzuzeigen und darzustellen, wie im Wesen des Menschen das ewige Wesen der Religion begründet ist, wie im tiefsten Mutterschoosse der Menschheit ihre heiligen Mysterien sich weben. Daraus ergibt sich nicht allein die Nothwendigkeit der religiösen Anthropologie überhaupt, sondern auch insbesondere die Nothwendigkeit ihrer bestimmten Stellung am Anfang der religionsphilosophischen Encyclopädie. Diesen Standpunkt, der nicht auf logischem oder metaphysischem Boden, sondern lediglich im anthropologischen Gebiete das Wesen der Religion begreift, kennt die Hegel'sche Religionsphilosophie freilich nicht, da sie sich vielmehr auf den absoluten Standpunkt stellt und, indem sie die Religion als That des Absoluten selbst, als theogonischen Prozess fasst, dieselbe als ein immanentes Verhältniss des Menschen zu Gott schlechthin aufhebt und annihilirt. Gegen diesen theologisch-metaphysischen Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie hat Feuerbach das sehr erhebliche Verdienst, die Hohlheit solcher Transcendenzen aufgezeigt und die Religion auf den Menschen zurückgeführt, diesen als Gegenstand der Wissenschaft der Religion festgehalten zu haben. Der positive Gehalt, den Feuerbach's „Wesen des Christenthums" in seinem zunächst freilich negativen Resultate birgt, ist eben die Immanenz der Religion im Wesen des Menschen. Aber mit dem bloss abstracten Hinstellen und Behaupten dieses Satzes, dass die Religion mit dem Wesen des Menschen identisch sei, ist so wenig gethan, dass vielmehr erst jetzt, nachdem diese Grundlage gewonnen, der positive Aufbau der Religionswissenschaft beginnnen kann und muss, wozu Feuerbach bis dahin nicht fortgeschritten ist und wohl auch, bei seiner wesentlich kritischen und weniger constitutiv-aufbauenden Natur, nicht gelangen wird. Wird nun der wissenschaftliche Begriff der religiösen Anthropologie, als dieser besonderen Disciplin im systematischen Organismus der theologischen Encyclopädie, so bestimmt, dass sie die wissenschaftliche Deduction des Wesens und Grundbegriffs der Religion aus der genetisch-immanenten Dialektik ihrer substantiell-anthropo-

logischen Grundlage ist; so wird der methodische Gang, in welchem sich der Inhalt auseinander zu legen hat, der sein, dass zuerst das autonome Wesen des Menschen als substantielle Grundlage der Religion in's Auge gefasst und hier aus der Analyse des menschlichen Wesens der Grund, das transscendente Prinzip und die Elemente der Religion bestimmt werden. Hierauf wird auf dieser Basis die Bestimmtheit des religiösen Grundgefühls in seiner Reinheit, als die bleibende Grundform der Religion betrachtet, wobei wiederum die einfache Bestimmtheit dieser religiösen Grundform, die immanente Dialektik derselben, als innere Selbstvermittlung der Einheit des Menschen in Gott, und endlich die reale Dialektik derselben innerhalb ihrer daseienden Wirklichkeit die besonderen Seiten bilden. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich endlich drittens als das synthetische Resultat der religiösen Anthropologie der eigentliche Grundbegriff der Religion, der logische Ausdruck für das begriffene allgemeine Wesen der Religion, und zwar nach der objectiven Seite als Begriff der Offenbarung, nach der subjectiven Seite als Begriff der Religion selbst und nach der subjectiv-objectiven Seite als der Begriff des religiösen Geistes oder des in der Religion sich entwickelnden Geistes der Menschheit. Mit diesem Begriffe, womit die religiöse Anthropologie schliesst, wird zugleich der Uebergang in die folgende, zweite Disciplin des ersten, isagogisch-phänomenologischen Theils der Religionsphilosophie gemacht, nämlich zur Phänomenologie des religiösen Geistes im engern Sinne, oder zur Phänomenologie des mythologischen Geistes.

Die phänomenologische Grundwissenschaft der Religionsphilosophie hat nämlich ferner zu betrachten:

- II. Die Entwicklungsformen des religiösen Geistes der Menschheit, sofern in denselben das Wesen der Religion zur Erscheinung kommt — in der Phänomenologie des mythologischen Geistes. In der historischen Erscheinung und fortschreitenden Entwicklung des religiösen Geistes die relative, stufenmässige Wahrheit der Formen aufzuzeigen, sowohl in ihrer subjectiv-theorethischen Bestimmtheit — als religiöses, mythologisches Bewusstsein —, als auch nach ihrer objectiv-realen Seite — als Cultusformen — und endlich in ihrer subjectiv-objectiven oder concreten Einzelbestimmtheit — als Entwicklung der religiösen Persönlich-

keit —, diess ist die allgemeine Aufgabe dieser Disciplin, als deren besondere Theile sich hiernach ergeben: 1. die Phänomenologie des mythologischen Bewusstseins in seiner aufsteigenden Entwicklung, nämlich a) des symbolischen Bewusstseins (Idolik, Symbolik als solche, Symbolik der Menschengestalt), b) des mythischen Bewusstseins (Mythus, Sage und Wunder, Mystik) und c) des sich auflösenden mythologischen Geistes (Skepsis, Allegorie, Weissagung); 2. die Phänomenologie der Cultusformen, als der realen Ausdrucksweisen des religiösen Geistes, und zwar a) phänomenologische Entwicklung des Gebets, b) phänomenologische Geschichte des Opfers und c) Phänomenologie der Festfeier, wobei auch die geschichtlichen Hauptformen der religiösen Kunst ihre Stelle finden; und endlich 3) die Phänomenologie der religiösen Persönlichkeit, welche sich wiederum besondert zur Phänomenologie a) des religiösen Genius oder des Priester- und Prophetenthums, b) der heiligen Schriften und Religionsurkunden, sofern dieselben als die Werke der religiösen Genien und zugleich als die historischen Quellen und Grundlagen der bestimmten Religionen erscheinen und um desswillen die Eigenschaft der Theopneustie und Inspiration für sich in Anspruch nehmen (biblisch-kanonische Phänomenologie) und c) des substantiellen religiösen Volksgeistes (ethnographische Phänomenologie), wobei das Heroenthum, die göttlichen Incarnationen und die Theophanieen und die Unsterblichkeitsidee als die einzelnen Momente sich darstellen. Indem sich auf diese Weise der Inhalt der Phänomenologie des mythologischen Geistes auseinanderlegt, macht sich mit dem letzten Begriffe dieser Wissenschaft, dem Begriffe des religiösen Volksgeistes, der Uebergang in die dritte phänomenologisch-propädeutische Disciplin, in welcher eben dieser ethnographische Begriff des religiösen Geistes in seinen historischen Offenbarungsweisen festgehalten und entwickelt wird.

III. Waren diese Formen des mythologischen Geistes nur der abstract-allgemeine Prozess der Entwicklung des mythologischen Geistes, so bildet nun der bestimmte, concrete Stufengang des weltgeschichtlichen Werdens der absoluten Religion, die ethnographische Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit bis zum wirklichen Aufgang der Idee der Religion in der Erfüllung der Zeiten, den Inhalt der philosophischen Religionsge-

schichte, welche die Aufgabe hat, in der objectiven Erscheinung der zu volksthümlicher Totalität bestimmten Religionen, wie sie in der Geschichte aufgetreten sind, die specifische Individualität, den individuellen Genius aufzuzeigen und die welthistorischen Religionen in einer organischen Reihe geistig zu reproduciren. Dass die philosophische Religionsgeschichte im encyclopädischen Organismus der theologischen Wissenschaften eine nothwendige Stelle einnimmt, geht schon aus dem oben dargelegten Begriffe derselben hervor; ein denkendes Begreifen der christlichen, als der absoluten Religion, also eine Theologie im höchsten Sinne des Wortes, als Wissenschaft der christlichen Religion, ist ohnehin gar nicht möglich, ohne den ganzen weltgeschichtlichen Erziehungsgang der Menschheit in seinen bestimmten Stufen begriffen zu haben; und wird, wie bisher geschehen ist, die A. T.'liche Religion in die Theologie hereingezogen, so kann diese ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Begriffe nach, als eine bestimmte, nothwendige Erziehungsstufe der Menschheit, nur dadurch wissenschaftlich begriffen werden, dass sie in ihrem Zusammenhange mit der ganzen religiösen Entwicklung der Menschheit, in ihrem inneren Verhältniss zu den übrigen vorchristlichen Religionen betrachtet wird. Nach allem diesem kann der von Seiten der Theologen gegen eine Aufnahme der übrigen vorchristlichen Religionen in die theologische Wissenschaft erhobne Widerspruch um so weniger ein erhebliches Gewicht in der Wagschale abgeben, als die Motive zu solchem hartnäckigen Verschliessen gegen den Fortschritt in der Wissenschaft nicht mehr verborgen sind. An die Stelle derjenigen Disciplinen, welche in der bisherigen theologischen Encyclopädie das A. T. zum Gegenstande hatten, tritt nunmehr die philosophische Religionsgeschichte; der Begriff der biblischen Theologie des A. T. erweitert sich zum Begriffe einer allgemeinen philosophischen Geschichte und Darstellung der vorchristlichen Religionen überhaupt, in welcher die Religion des A. T. ihre bestimmte organische Stelle erhält und unter diesem höheren wissenschaftlichen Gesichtspunkt allein in ihrem eigenthümlichen Wesen wahrhaft begriffen werden kann. Was also bisher der A. T.'lichen Theologie allein zugestanden worden, nach ihren verschiedenen Momenten als s. g. Einleitung in's A. T. oder A. T.'liche Literärgeschichte (Kanonik), als A. T.'liche Exegetik und als A. T.'liche Dogmatik in der theo-

logischen Wissenschaft vertreten zu sein, diess haben alle übrigen Religionsformen in ihrer Art ebenfalls für sich in Anspruch zu nehmen; jede bestimmte Religion hat in diesem Sinne einen biblisch-theologischen Theil, nur dass eine philosophische Religionsgeschichte als solche die biblische Literärgeschichte und Exegese nur zu ihren, ausserhalb ihrem eignen Bereiche liegenden, Voraussetzungen hat und auf die Resultate derselben sich stützt, während als integrirendes Moment dieser Wissenschaft nur die biblische Dogmatik, in jener auf alle Religionen ausgedehnten Bedeutung des Wortes, gelten kann. Zwischen A. T.'licher Literärgeschichte und der Literärgeschichte der indischen, persischen und anderer Religionsurkunden findet hinsichtlich der Dignität und Wichtigkeit kein wirklicher Unterschied statt, und das aus der Vergangenheit überkommene theologische Vorurtheil, welches auch in historischer Rücksicht der heiligen Literatur der Iuden einen so eminenten Vorzug beilegt, ist in den Augen Unbefangener längst als eine antiquarische Voraussetzung erkannt und aus der Wissenschaft als solcher beseitigt. Die kritische Geschichte der Entstehung und inneren Entwicklung einer bestimmten Religion nach den vorhandenen Quellen gehört aber in die allgemeine kritische Geschichtsforschung überhaupt und die allgemeine philosophische Religionsgeschichte hat sich nur auf die Resultate der kritisch-gelehrten Forschungen zu beziehen. Ebenso gibt es keine besondere Kritik, Hermeneutik und Exegese der biblischen Schriften des A. T., welche von der Exegetik der heiligen Literatur anderer weltgeschichtlich bedeutenden Völker verschieden wäre. Beide sind auf ebendieselben Grundsätze gebaut, beide von gleicher Wichtigkeit für die allgemeine Religionsgeschichte, obgleich die religionsgeschichtliche Philologie und Linguistik als solche kein Glied im encyclopädischen Systeme der Religionswissenschaft bilden, sondern ebenfalls nur als gelehrte Hülfsdisciplinen in die Alterthumswissenschaft gehören und der philosophischen Religionsgeschichte zur Basis und Voraussetzung dienen, als Mittel für den höheren Zweck der Eruirung und Darstellung des Lehrgehaltes der heiligen Schriften selbst.

Diess wäre im Allgemeinen über die philosophische Religionsgeschichte zu bemerken, um ihr die bestimmte Stelle im encyclopädischen Organismus der speculativen Religionswissenschaft zu vindiciren. Dass ihr auch Rosenkranz keine besondere Stelle

in seiner Encyclopädie zugewiesen und sie nur bei Gelegenheit der speculativen Dogmatik als eine mit letzterer zusammenhängende Wissenschaft kurz berührt hat, ist ein Beweis, dass die Gestalt, welche die theologische Encyclopädie bei ihm erhalten hat, keineswegs ein aus der Einheit der Idee frei herausgeborner wissenschaftlicher Organismus ist. Womit nun aber die philosophische Religionsgeschichte schliesst, das Endresultat der vorchristlichen Religionsentwicklung, die Reife der Welt für den Aufgang der christlichen Religion, als der in's Dasein eintretenden Idee der Religion, diess ist der concrete Ausgangspunkt für die nächstfolgende religionsphilosophische Disciplin, die philosophische Kirchengeschichte, mit welcher das Centralgebiet der speculativen Religionswissenschaft, die Wissenschaft der absoluten Religion oder die religionsphilosophische Ideologie betreten wird.

B. In den drei bisher durchgenommenen propädeutischen oder phänomenologischen Disciplinen der Religionsphilosophie sind alle wesentlichen Voraussetzungen der im Christenthum aufgegangenen Idee der Religion zum Gegenstand der Betrachtung genommen, und die Wissenschaft schreitet so zu ihrem zweiten Haupttheile fort, zur Philosophie der absoluten Religion oder zur **Ideologie des religiösen Geistes,** deren Inhalt der andere Adam oder der erschienene Gottmensch bildet. Es wird darunter diejenige Stufe der Religionswissenschaft verstanden, auf welcher die Idee der Religion wirklich geworden, der religiöse Geist zu sich selbst gekommen ist und als Idee, das ist als die Religion in ihrer Wahrheit auftritt, so dass also unsere Ideologie im Ganzen dem dritten Theile der Hegel'schen Religionsphilosophie, der Wissenschaft von der absoluten Religion als dem realisirten Begriffe der Religion oder der vollendeten Religion entspricht. Was den Sinn angeht, in welchem das Wort Ideologie zur Bezeichnung dieses zweiten Haupttheils hier gebraucht wird, so kann es um so weniger scheinen, als ob demselben durch die Bedeutung einer Wissenschaft von der Idee der Religion Gewalt angethan würde, da es ja ohnehin hier nicht das Erstemal ist, dass die Stellung des speculativen Gedankens auf einer bestimmten Entwicklungsstufe als eine ideologische bezeichnet wird. Hatte der erste, phänomenologische Theil der Religionswissenschaft die religiöse Idee in ihrem Ansichsein, in ihrer noch nicht zum wirklichen Da-

sein hervorgetretenen Entwicklung, das Werden der Idee als solcher, zum Gegenstande, so bildet nun die daseiende Idee der Religion, die Objectivität der religiösen Idee das Interesse der denkenden Betrachtung im zweiten, ideologischen Theile, und zwar so, dass zunächst die in ihrer absoluten Vollendung als Idee auftretende Religion in ihrer daseienden Unmittelbarkeit oder gegebenen Objectivität als die christliche begriffen, ausserdem die christliche Idee in ihrem abstract-innerlichen Dasein oder noch rein ideellen Fürsichsein im wissenden Subject betrachtet wird, wobei sich wiederum ihr Inhalt nach zwei Seiten auseinanderlegt, indem zuerst das theoretische Prinzip des Christenthums in seinem systematischen Zusammenhang begriffen, dann die praktische oder ethische Seite des christlichen Prinzips erfasst und der Begriff der rein innerlichen Welt des von der christlichen Idee durchdrungenen Willens systematisch durchgeführt wird. Hiernach ergeben sich für den ideologischen Theil der speculativen Religionswissenschaft drei besondere Disciplinen, nämlich:

IV. Die Philosophie der Kirchen- und Dogmengeschichte, als philosophische Geschichte des Christenthums in seinem welthistorischen Entwicklungsgang. Sie hat das erste der angegebenen Momente, die objective oder historische Dialektik der daseienden religiösen Idee oder des Christenthums zum Inhalte; die ideologische Religionswissenschaft ist hier begreifende Erkenntniss des historisch gegebnen Christenthums, welche sich in die Betrachtung der Stiftung des Christenthums, als der absoluten Religion, an das Ende der alten Welt, an das Resultat der religionsgeschichtlichen Entwicklung der vorchristlichen Menschheit anschliesst. In dieser religionsphilosophischen Disciplin sind als aufgehobene Momente folgende frühere Disciplinen enthalten: 1) die N. T.'liche und kirchengeschichtliche Philologie, als die Wissenschaft der Quellen des Christenthums und seiner Entwicklungsgeschichte, also die Einleitung in's N. T., die N. T.'liche Kanonik, die Patristik und die Symbolik; 2) die eigentliche Kirchengeschichte als Verfassungs-, Dogmen- und Cultusgeschichte; 3) die kirchliche Statistik, als die Wissenschaft des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche. Dieselben Prinzipien, die früher bei der philosophischen Religionsgeschichte in Bezug auf die s. g. biblische Theologie der vorchristlichen Religionen geltend gemacht wurden,

werden hier auch auf die biblische Theologie des N. T. ausgedehnt und diese über ihre bisherige enge Schranke hinausgeführt, zur höheren und allgemeineren Bedeutung einer Wissenschaft der historischen Quellen des Christenthums in seiner Stiftung und weltgeschichtlichen Fortentwicklung erweitert, so dass nunmehr unter diesen Quellen zum N. T. noch die Schriften der Kirchenväter und die symbolischen Schriften der verschiedenen Jahrhunderte und der Hauptpartheien der christlichen Kirche als gleichberechtigte Potenzen und Glieder Einer Entwicklungsreihe hinzutreten, der Begriff der Bibel also auch in dieser Beziehung aus seiner bisherigen starren Form gelöst und flüssig gemacht wird. Die Bibel des Christenthums ist durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch im Wachsen begriffen, wie sich das Christenthum selbst immer neu verklärt; das Wort Gottes und das absolute Evangelium ist ewig neu und das stets sich verjüngende Zeugniss des sich von Stufe zu Stufe verklärenden Geistes der christlichen Menschheit. Dass die bisher s. g. Einleitung in's N. T. eine antiquirte Disciplin sei, ist durch die neuesten kritischen Forschungen ausser Zweifel gesetzt, und es sei hier unter Andern nur an die treffende Bemerkung Schwegler's in seinem nachapostolischen Zeitalter (I. Theil, S. 11) erinnert: „Diejenigen Schriften, welche im N. T.'lichen Kanon zusammengestellt sind, sind geschichtliche Urkunden der inneren Entwicklungen vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung der katholischen Kirche am Schluss des zweiten Jahrhunderts, Urkunden und theilweise Faktoren in der Bildungsgeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters in ihren verschiedenen Stadien . . . Es ist überhaupt die Frage, ob die Wissenschaft der Einleitung in's N. T. in der bisherigen Weise der Bearbeitung wird fortbestehen können. Werden die N. T.'lichen Schriften als Momente einer Entwicklungsgeschichte begriffen, so muss sich jene Wissenschaft schon um der breiteren Grundlegung willen, die sie dann erhält, in eine Entwicklungsgeschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit verwandeln."

Was nun die methodische Behandlung der philosophischen Geschichte des Christenthums betrifft, so ist vorerst das geschichtliche Auftreten der christlichen Idee oder die Stiftung des Christenthums zu betrachten; daran schliesst sich dann die Darstellung der weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen der christlichen Idee in

ihren nothwendigen geschichtlichen Gegensätzen, nämlich die Entwicklungsgeschichte des Urschristenthums, des Katholicismus und des Protestantismus in ihren hauptsächlichen Stadien; und den Schluss bildet dann die Darstellung der Zukunft des Christenthums, als der prophetische Theil der Kirchengeschichte, in welchem aus der begriffenen Gegenwart des Christenthums (der Philosophie der kirchlichen Statistik), als aus den historischen Bedingungen und Voraussetzungen der Zukunft des Christenthums, der Begriff der zur freien Kirche des Geistes sich herausbildenden Gesellschaft in allgemeinen Umrissen gezeichnet und das letzte Ziel des Christenthums, die vollendete Offenbarung Gottes in dem Gottesreiche der Menschheit als zu erstrebendes Ideal dem gegenwärtigen Bewusstsein hingestellt wird. Bei der speculativen Behandlung der einzelnen weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen des Christenthums wird die Methode wohl am Einfachsten den Gang nehmen, dass immer zuerst die Idee einer jeden Stufe in ihrer allgemeinen Eigenthümlichkeit bestimmt, darauf die innere Entwicklung des Prinzips und seiner geschichtlichen Gegensätze folgt und zuletzt die äussere Erscheinung desselben in Verfassung, Cultus und Kunst, und Sittlichkeit zum Gegenstand der Betrachtung genommeu wird, in der Weise, wie es der Verfasser im zweiten Theile seiner „Mythologie und Offenbarung“ (1846) versucht hat. Die aus dem ganzen kirchengeschichtlichen Verlauf im statistisch-prophetischen Theile der Wissenschaft resultirende und hier als Sollen, als Postulat der Zukunft erscheinende höhere Einheit der christlichen Idee, nämlich die Idee der in Gott autonomen Menschheit oder der Gottmenschheit, dieser Begriff, womit die philosophische Kirchengeschichte schliesst, bildet wiederum den wissenschaftlichen Ausgangspunkt für die folgende Disciplin, die speculative Dogmatik, als einer über die confessionellen Besonderungen und Gegensätze erhabnen, absoluten Glaubenslehre.

V. Die **absolute Dogmatik** hat aber die christliche Idee nach ihrer theoretischen Seite, das dogmatische Prinzip des Christenthums, wie sich dasselbe im Elemente des reinen Wissens, also in rein subjectiv-ideeller Wirklichkeit dialektisch entfaltet, zum Gegenstande. Die absolute oder ideologische Dogmatik ist reines System, welches alle historischen Elemente der Vorstellung als Voraussetzungen hinter sich hat und im Elemente der reinen,

immanenten Dialektik den Inhalt der christlichen Idee organisch auseinander legt. Auch sie steht von vorn herein auf anthropologischem Boden, so dass vom menschlichen Verhältniss ausgegangen und das autonome Wesen des Menschen als bleibende Grundlage der ganzen wissenschaftlichen Entwicklung festgehalten wird. Die Dogmatik, wie sie hier als ideologische Wissenschaft auftritt, lässt sich als Philosophie des Gottmenschen, nach der theoretischen Seite, wie die darauf folgende absolute Ethik als Philosophie des Gottmenschen, nach der praktischen Seite seines Wesens, bezeichnen. Von diesem anthropologischen Standpunkt aus betrachtet kann also nicht das theogonische Moment, wie es von Rosenkranz geschieht, zum Eintheilungsprinzip der Dogmatik genommen werden, so dass zuerst vom Wesen Gottes, dann von der Manifestation Gottes als Erscheinung (Schöpfung, Sündenfall, Erlösung) und endlich von der absoluten Verwirklichung des göttlichen Geistes in der Gemeinde gehandelt würde; sondern es ist das menschliche Selbstbewusstsein zu betrachten, wie es zunächst Gott als seine absolute, immanent-transscendente Voraussetzung hat, dann der Mensch in seiner Entzweiung und Entfremdung von Gott und endlich die absolute Versöhnung des Menschen in Gott. Der Begriff, womit die Dogmatik schliesst, die Versöhnung als individuelle Seligkeit, ist dann die Basis und der Ausgangspunkt der theologischen Ethik.

VI. Sofern nämlich das in der speculativen Dogmatik enthaltene ethische Moment, die praktische Seite der christlichen Idee oder die im Willen lebendig gewordene religiöse Idee zu ideell-fürsichseiender Existenz im Elemente des reinen Wissens organisch gestaltet und als der systematische Begriff der rein innerlichen Welt des von der christlichen Idee durchdrungenen und bewegten Willens dargestellt wird, kommt hierdurch die dritte ideologische Disciplin der Religionswissenschaft, die absolute oder im engern und prägnanten Sinne sogenannte theologische Ethik zu Stande, welche zum dritten oder pragmatologischen Theile der Religionswissenschaft dem Systeme der absoluten Praxis der religiösen Idee, den passenden Uebergang bildet. Sie enthält das System der religiösen Sittlichkeit und kann nur von geringem äusseren Umfange sein, da sie den Stoff der im System der Wissenschaften der praktischen Philosophie als erster Theil auftretenden reinen Ethik von sich ausschliesst und nur diejenige höchste

Sphäre der Sittlichkeit darstellt, welche sich als die durch die Menschheit darzustellende höchste Offenbarung Gottes im göttlichen Reiche erweist. In diesem Sinne der absoluten Verwirklichung der Offenbarung Gottes durch die freie That der Menschheit kann das System der religiösen Sittlichkeit füglich als theologische oder absolute Eethik bezeichnet werden, und demgemäss wären in dieser Disciplin der Anfang, die Vermittlung und die concrete Erscheinung der religiösen Sittlichkeit zuerst zu betrachten nach dem Momente ihrer objectiven Voraussetzung, dann nach dem Momente ihrer subjectiven Dialektik im Elemente der Persönlichkeit und endlich nach der subjectiv-objectiven Seite ihrer concreten Manifestation in dem zur absoluten Welt erweiterten und verklärten Gottesreiche der Menschheit.

Dass die Ethik überhaupt nicht in die Wissenschaft des Absoluten oder die Religionsphilosophie, sondern in die Lehre vom objectiven Geist, im Hegel'schen Sinne, falle, wie diess Strauss in seiner Kritik der ersten Auflage von Rosenkranz' Encyclopädie behauptet und damit zu begründen glaubt, dass ja in der Ethik der Geist noch in sich entzweit sei und als endlicher im unendlichen sich noch nicht gefunden habe, der Begriff der Freiheit also in der Ethik als moralisches Sollen erscheine, — diese Ansicht beruht auf einer Auffassung vom Wesen des Geistes und seinem Verhältniss zum Absoluten, welche von dem dieser ganzen gegenwärtigen Darstellung zu Grunde liegende Standpunkte prinzipiell verschieden ist. Da das Ich schon in sich versöhnt sein und sich in Gott gefunden haben muss, um die sittliche Welt zur absoluten gestalten zu können; da also das Sittliche, in höchster Potenz, als objectiv-reale oder absolute Offenbarung Gottes durch die Gesammtthat der in ihm sich wissenden, mithin bereits religiösbestimmten, in Gott versöhnten Gemeinde, an dem Begriffe der Versöhnung seine nothwendige Voraussetzung hat und mithin die sittliche Gemeinde nur die objectiv-reale Wirklichkeit der religiösen Gemeinde ist, so wird auch im encyclopädischen Systeme der religionsphilosophischen Disciplinen der organische Begriff der ethischen Seite der Religion, das System der absoluten Ethik, erst an das dogmatische System sich anschliessen, nicht aber, wie Strauss will, demselben als niedriger stehende Disciplin vorausgehen können. Nicht die theoretische, sondern die praktische Versöhnung des

Geistes mit sich selbst ist das Höhere und der letzte Begriff der absoluten Ethik, die Anschauung der universalen sittlichen Menschheit oder des Gottesreiches, als des Ideals, welches in die concrete Wirklichkeit einzubilden ist, bildet den unmittelbaren, naturgemässen Uebergang in die dritte und letzte Reihe der religionsphilosophischen Disciplinen, sofern die christliche Idee, nachdem sie nach ihrer theoretischen und praktischen Seite vom wissenschaftlichen Subject erfasst und begriffen, sich nun nach Aussen wendet und durch ihren eignen immanenten Trieb bewegt, sich in der wirklichen Welt ein freies Dasein gibt.

C. Den Prozess dieser Selbstrealisirung in seinen besonderen Momenten hat die **religionsphilosophische Pragmatologie** oder die Philosophie der religiösen Praxis, als der letzte, praktisch-constitutive Haupttheil der Encyclopädie, der als das reinste Resultat der beiden andern die Peripherie der ganzen Religionswissenschaft bildet und sich als die Philosophie der Gottmenschheit oder des in der Gemeinde allgegenwärtigen Gottmenschen bezeichnen lässt, darzustellen. Der Ausdruck Pragmatologie, zur Bezeichnung einer besonderen Disciplin in der Philosophie des Geistes, und zwar derjenigen Sphäre, in welcher der Geist in seiner freien Selbstdarstellung oder Selbstbestimmung, in seinem freien wissenschaftlichen, künstlerischen, ethischen Thun auftritt, ist schon lange her im Gebrauch; jede einzelne philosophische Disciplin hatte auch ihren pragmatologischen Theil, ihre Pragmatik, so dass man von einer logischen, ästhetischen, ethischen, politischen Pragmatik in dem Sinne der wirklichen Realisirung dieser einzelnen Prinzipien in der Form des menschlichen Daseins sprach. Diesem Gebrauche ganz anolog wird hier unter religiöser Pragmatik die Realisirung der religiösen Idee im wirklichen Dasein und unter Pragmatologie der religiösen Idee die Wissenschaft der religiösen Praxis verstanden. In diesem Sinne hat ohnediess auch Rosenkranz bereits in der praktischen Theologie eine kirchliche Pragmatik, als allgemeine Theorie der kirchlichen Praxis angenommen und darunter den actuellen Assimilisations- und Realisationsprozess der absoluten Religion in der Gemeinde verstanden. War im vorhergehenden, ideologischen Theile der Religionswissenschaft die Idee der Religion rein als theoretische, im Elemente des reinen Wissens, Object der speculativen Betrachtung, so ist nun in diesem pragmatischen Theile,

welcher im Allgemeinen der früheren praktischen Theologie entspricht, der wissenschaftliche Organismus ihrer objectiven Selbstthat der Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss. Tritt hier der Inhalt noch wesentlich als Ideal auf, im Vergleich zur gegebnen Wirklichkeit als Postulat, so erhebt sich gerade in diesem Gebiete die Speculation zu ihrer höchsten Bestimmung, nämlich eine wesentlich constitutive, Dasein setzende, die Wirklichkeit durch die Idee verjüngende Macht zu sein.

Auch die bisherige theologische Encyclopädie ging darauf aus, das Aggregat der überkommenen einzelnen Disciplinen zu organischer Einheit zusammen zu bringen; inzwischen wollte diess bis dahin um so weniger gelingen, als man es verschmähte, das Gegebne im Elemente der reinen Idee flüssig zu machen und seinem wesentlichen Inhalte nach in verjüngter Gestalt als ideelle Totalität wiederherzustellen. In diesem Theile vor Allem wird die bisherige Weise verlassen und eine neue Gliederung des Stoffes versucht werden müssen, deren Begründung hier nur angedeutet und die vollständige Rechtfertigung der wissenschaftlichen Ausführung überlassen bleiben muss. Wie im praktischen Gebiete überhaupt der Geist vom Individuellen zum Besonderen und von diesem zum Allgemeinen fortschreitet, so werden auch in der Sphäre der religiösen Pragmatik die Momente der Einzelheit, der Besonderheit und der Allgemeinheit am Schicklichsten als Eintheilungsgründe für die Gliederung des Inhalts sich erweisen. Mit dem Begriffe der religiös-sittlichen Gemeinde als des sittlichen Organismus der Menschheit schloss die theologische Ethik; dieser Begriff ist der reale Boden, auf welchem das System der religiösen Pragmatik in der Weise sich aufbaut, dass zuerst das religiös-sittliche Individuum, die vollendete Persönlichkeit, als concrete Spitze und Product des Ganzen in seiner Bedeutung für das Ganze erfasst und begriffen wird, dann die Glieder der Gemeinde als solche, in ihrem gegenseitigen gleichen Verhältniss zu einander Gegenstand der Betrachtung werden, und zuletzt die zusammengeschlossene Totalität des Ganzen als einheitlicher Organismus begriffen wird. Das erste Moment lässt sich auch als die subjective, das zweite als die objective und das dritte als die subjectiv-objective Seite des Prozesses bezeichnen, welchen die religiöse Idee in dem Streben, sich als ihre eigne freie That zu haben, sich selbst objective

Wirklichkeit zu geben, aus ihrem abstract-innerlichen und noch rein ideellen Fürsichsein in die Sphäre der Lebendigkeit überzugehen und zur frei vermittelten Unmittelbarkeit umzuschlagen, durchläuft. Hiernach besondert sich die religionsphilosophische Pragmatologie in folgende Disciplinen:

VII. Die Wissenschaft des absoluten Priesterthums, deren Inhalt das Thun des zur religiös-sittlichen Persönlichkeit vollendeten Subjects, als Priesters und Mittlers der religiösen Idee, bildet. Schleiermacher hat an mehreren Stellen seiner Reden, in der Anschauung des Priesterthums der Menschheit, und in seiner Encyclopädie in der Idee des Kirchenfürsten, als welcher religiöses Interesse und wissenschaftlichen Geist im höchsten Grade vereinige, zuerst ahnungsvoll, wenn glech nur in unbestimmter Gestalt, die Idee des religiösen Genius oder des absoluten Priesterthums ausgesprochen, welche sich zum wissenschaftlichen Begriffe herauszuarbeiten hat. Die Selbstdarstellung des persönlichen Lebens zur schönen, harmonischen Vollendung ist die allgemeine Grundlage für den Begriff des Genius in der höchsten und allein wahrhaften Bedeutung des Wortes, nach welcher die Genialität wesentlich auf religiös-sittlicher Persönlichkeit ruht. Der Inhalt dieser Disciplin wird sich nach folgenden Momenten so zu gliedern haben, dass zuerst betrachtet wird der subjective Bildungsgang des Genius (und zwar a) durch die Geschichte, b) durch die Gegenwart des Lebens und c) durch die schöpferische Originalität der eignen Individualität), dann die objective Selbstdarstellung des Genius (und zwar das Priesterthum a) des künstlerischen Geistes, welches auch das politische Kunstwerk in sich schliesst, b) der Wissenschaft und c) der Liebe, das religiöse Priesterthum im höchsten Sinne des Worts) und endlich das Pantheon der Genien (nämlich: a) die verklärten Genien oder die Heiligen der Geschichte, b) die gegenwärtigen Genien, die in Demuth dem Gotte dienend der Mitwelt voranleuchten, und c) die werdenden Genien, die am Sonnenstrahle der Liebe zu eigner Vollendung reifen.) Dieses letzte Moment bildet zugleich den Uebergang zur nächstfolgenden pragmatologischen Disciplin.

VIII. Die absolute Pädagogik enthält als aufgehobene, flüssig gesetzte Momente das katechetische, das homiletische und das priesterliche oder psychagogisch-pastorale Element der früheren

praktischen Theologie in sich und stellt ihrem Begriffe nach den fürsichwerdenden Prozess der praktisch-religiösen Idee, die Dialektik der besonderen Selbstdarstellung der Glieder der Gemeinde zu vollendeter Harmonie religiös-sittlicher und freier Persönlichkeiten dar. Dieser Begriff realisirt sich wissenschaftlich in der Weise, dass zuerst die objective Seite der religiösen Pädeutik oder die Mittel der religiösen Bildung, dann der am Subject vor sich gehende Entwicklungsgang oder die absolute Prozession der Erlösung, als der ascetische Prozess der religiös-sittlichen Persönlichkeit (die naive Versöhnung, die Entzweiung des Geistes und die Pädagogik der Liebe) und endlich die absolute Versöhnung und Reife des Geistes, als die durch die Liebe vermittelte Versöhnung des Subjects mit sich selbst und mit der Welt, als die subjectiv-objective Seite der religiösen Pädagogik, organisch sich entfalten. Der Begriff der Harmonie der in sich selbst und mit der Welt versöhnten Persönlichkeit, mit welchem diese Disciplin schliesst, bildet wiederum den organischen Uebergang zur nächsten, der letzten und höchsten pragmatologischen Disciplin; das in der Liebe absolut versöhnte Individuum bildet den nothwendigen Ausgangspunkt zur folgenden Betrachtung der Gesellschaft solcher versöhnten Individuen, als dem Momente der Allgemeinheit in der Wissenschaft der religiösen Praxis.

IX. Die absolute Liturgik oder die Wissenschaft der Dramatik des absoluten Cultus bildet den Schlussstein der ganzen speculativen Religionswissenschaft. Die objective Basis des Cultus, der Ort für die Darstellung der Versöhnung und für den allgemeinen Dienst des Absoluten ist innerhalb des Staates die freie Gesellschaft; die substantiellen Elemente des Cultus oder die absoluten Gnadenmittel sind die Offenbarung Gottes in der Natur, als Verklärung der Natur, die Offenbarung Gottes im Leben (die absoluten Sakramente) und die Offenbarung Gottes in der Kunst, als der Cultus der Schönheit; endlich erscheint die Verwirklichung des absoluten Cultus als absolute Andacht (religiöser Prophetismus, religiöser Dialog, religiöse Rede), als absolutes Opfer (das absolute Opfer der Liebe) und als absolute Festfeier (die speculativen Feste), welche als der Genuss der seligen Verklärung der in der Gegenwart Gottes versöhnten Gemeinde die höchste reale Erfüllung der Religion ist. Ein solcher,

aus der ewigen Idee der Religion und dem höchsten, freiesten Selbstbewusstsein der Zeit wiedergeborner Cultus ist allein geeignet, dem religiösen Bedürfniss Aller entgegenzukommen, insbesondere auch die philosophisch Gebildeten bleibend zu gewinnen; nur ein wahrhaft freier Cultus des Geistes, dessen Inhalt — wie F. Vischer in seinem geistvollen Aufsatze über Gervinus und die Deutschkatholiken, in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart, 1845, S. 1106 ff. mit Recht hervorhebt — die ewigen realen Mächte und Ideen des Menschenlebens bilden und der, neben der Weihe jeder neuen Gründung sittlicher Lebenszustände, auch festliche Zeiten und Tage als Zeiten der Besinnung und des erhöhten Selbstbewusstseins kennt.

Von dieser heitern, freien Höhe des speculativen Begriffs aus erscheint freilich die bisherige Form der Theologie als eine niedrige und unscheinbare Wissenschaft, die diesen Namen kaum verdient; nur so betrachtet, wie sie in der Idee sich darstellt, in ihrer aus der Taufe des philosophischen Geistes wiedergebornen Gestalt als speculative Religionswissenschaft, im Strahlenglanze ihrer Verklärung geschaut, ist die wahrhafte Form dieser Wissenschaft erreicht. Und wenn es auch gewiss zu erwarten steht, dass die gegenwärtige Theologie der Idee, die hier in ihren allgemeinen Grundzügen auszuführen versucht worden, zunächst noch feindselig und polemisch sich gegenüber stellen wird, so ist doch mit aller, der erkannten Wahrheit zustehenden Zuversicht die Ueberzeugung auszusprechen, dass eben diese Idee die Leuchte der Zukunft sein wird. Wenn die theologischen Fakultäten voraussichtlich noch eine geraume Zeit in ihrem bisherigen Plunder sich ausbreiten werden, so muss diese Wissenschaft vorläufig von der Philosophie vertreten und verwaltet werden, bis sie in den theologischen Fakultäten sich Jünger und Pfleger erworben, bis die Zeit so weit fortgeschritten ist, dass Theologie und Religionsphilosophie sich vollständig decken.

Worms, im Februar 1846.

..uack.

II.

Ueber das Prinzip der Philosophie und die Idee des Systems der Willensbestimmungen.*)

Von Prof. Reiff in Tübingen.

Die Philosophie bewegt sich durchaus im Begriffe des Unbedingten; dieser Begriff ist ihr Prinzip, von welchem sie ausgeht und auf welches sie Alles bezieht.

Die erste Aufgabe der Philosophie ist daher, diesen Begriff zu rechtfertigen. Sie entsteht in und mit diesem Begriffe; die Nachweisung der Genesis dieses Begriffs ist auch die Begründung der Philosophie. Diese Nachweisung wird zugleich den bestimmten Sinn geben, in welchem der Begriff des Unbedingten, der Prinzip der Philosophie ist, genommen werden muss.

Ist die Idee des Unbedingten uns in unseren Vorstellungen, so wie wir diese im Bewusstsein vorfinden, gegeben?

Was heisst das: eine Idee ist uns gegeben? Zunächst scheint es, dass diess von keiner Vorstellung könne gesagt werden; jede Vorstellung eines Gegenstandes ist ja unsere Thätigkeit; die Sinnesempfindungen entstehen durch eine bestimmte Thätigkeit der Seele und aus diesen Empfindungen bilden wir Vorstellungen von Gegenständen, welche eben darum uns nicht bloss gegeben sind. Allein diese auf Sinnesempfindungen beruhenden Vorstellungen weisen doch immer auf etwas ausser uns zurück, welches in unserem

*) Diese Abhandlung schliesst sich an eine Abhandlung über die Krause'sche Philosophie in den Jahrbüchern der Gegenwart, 1845 Februar, an und führt die vornehmlich in der Einleitung zu dieser Abhandlung gegebenen Ideen weiter aus.

Empfinden percipirt wird, so dass diese Perceptionen nicht zu Stande kommen, wenn nicht etwas ausser uns auf unser Organ wirkt. In diesem Sinne sind uns unsere Vorstellungen gegeben. Und in eben diesem Sinne ist uns die Idee des Unbedingten nicht gegeben.

Das Unbedingte, das Unendliche ist kein Object, das uns durch die Sinne gegeben wird; Gott ist kein sinnliches Object; aber auch die Welt, als absolutes Ganzes, als Universum, ist kein Object der Wahrnehmung. Nur dass wir den Begriff des unendlichen Ganzen der Welt haben, das allein treibt uns, in der Einbildungskraft über den Theil der Welt, den wir sehen, hinaus zu gehen und das räumliche Bild desselben immer weiter ins Grenzenlose auszudehnen. Dieser Begriff kommt also nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung; er hat einen höheren Ursprung, d. h. der Begriff des Unendlichen, des Unbedingten ist uns nicht gegeben.

Diess nun, dass der Begriff des Unendlichen uns im bemerkten Sinne nicht gegeben ist, dass wir über das, was uns gegeben ist, hinausgehen müssen, um zu jenem Begriffe zu gelangen, diess ist es, was eine Einleitung in die Philosophie nothwendig macht, welche in und mit dem Begriff des Unendlichen entsteht und völlig Eins mit demselben ist. Diese Einleitung zeigt uns den Weg, auf welchem wir uns über das unseren Sinnen Gegebene zum Begriff des Unendlichen erheben; sie weist die Entstehung dieses Begriffes nach, welcher nur in einem von den Sinnen unabhängigen — man erlaube mir diesen populären Ausdruck — höheren Vermögen der Vernunft angetroffen werden kann.

Eine solche Einleitung wäre nun aber nicht möglich, wenn der Vernunftbegriff des Unendlichen und die sinnliche Vorstellung durch eine unübersteigliche Kluft geschieden wären, wenn kein Uebergang möglich wäre von der sinnlichen Vorstellung zu jenem Vernunftbegriff, wenn es kein Mittleres gäbe zwischen beiden, in welchem ebenso die sinnliche Vorstellung wie der Vernunftbegriff enthalten wäre. Gibt es ein solches Mittleres, wenn ich so sagen darf, eine Mischung von Vernunftbegriff und sinnlicher Vorstellung, dann dürfen wir nur zusehen, wie sich der Vernunftbegriff von diesem Ineinandersein mit der sinnlichen Vorstellung befreit, um als reiner Vernunftbegriff des Unendlichen ins Bewusstsein zu treten; wir haben damit den Begriff des Gegenstands der Philosophie, haben den Standpunkt, den Anfang der Philosophie erreicht.

Die Einleitung hat also eben dieses Mittlere aufzusuchen. — Dabei haben wir aber wohl zu bedenken, dass wir in der Einleitung in die Philosophie uns noch ausserhalb der Philosophie befinden. Wir haben daher jenes Mittlere eben nur als Thatsache aufzufassen, beweisen können wir es nicht, wir können nicht zeigen, dass das sinnliche Bewusstsein nothwendig sich zu jenem Mittleren erhebt, das wäre schon eine philosophische Betrachtung des Bewusstseins. Nur als Thatsache können wir es hier auffassen und finden sofort durch die Analyse dieser Thatsache den reinen Begriff des Unendlichen.

Dieses Mittlere findet sich als unläugbare Thatsache vor. Alles, was wir sinnlich vorstellen, stellen wir in der Idee des Raumes vor (denn auch das in der Idee der Zeit Vorgestellte versetzen wir doch in den Raum). Die Einbildungskraft trägt aber unser sinnliches Vorstellen immer über jede begrenzte, wirklich wahrgenommene Raumgrösse hinaus; sie dehnt die Raumgrösse immer weiter ins Grenzenlose aus. Diese Erweiterung des wahrgenommenen Raumes beruht aber nicht auf Empfindungen, auf wirklichen Nachahmungen, sondern sie ist eine freie, von äusseren Eindrücken unabhängige Construction des unendlichen Raumes. So wirkt offenbar in der Einbildungskraft schon ein höherer Begriff mit, der Vernunftbegriff des Unendlichen, und beides, dieser Vernunftbegriff und die sinnliche Vorstellung, ist in ihr noch in einander. Indem die Einbildungskraft sinnliches Vorstellen ist, ist das Raumbild, das sie vorstellt, immer ein begrenztes, eine begrenzte Grösse; weil aber der Vernunftbegriff in ihr wirksam ist, geht sie immer wieder über die Grenze hinaus und zwar ganz unabhängig von einer wirklichen Wahrnehmung. Wie diess bereits in der Thätigkeit der Einbildungskraft zusammen sein könne, das haben wir hier nicht zu erklären; wir haben dieses Zusammensein nur als Thatsache aufzufassen. Wir haben also nur diess festzuhalten: das Object der sinnlichen Vorstellung ist immer eine begrenzte Raumgrösse; dieselbe geht aber auch, als Einbildungskraft, immer wieder über diese Grenze hinaus, dehnt dieselbe weiter aus. So haben wir diese Thatsache vorerst rein als Thatsache aufzufassen.

Wir bestimmen nun aber diese Thatsache; wir unterscheiden die Elemente, die in ihr ungeschieden in einander liegen. Durch

diese Unterscheidung werden wir den Vernunftbegriff des Unendlichen, den Begriff der Philosophie, finden.

Unser Vorstellen geht über jedes Raumbild, als ein begrenztes, hinaus. Das erweiterte Raumbild ist aber selbst wieder ein begrenztes, über welches ebenso wieder hinaus gegangen wird, u. s. f. ins Unendliche. Es wird also in der fort und fortgehenden Ausdehnung des Raumbildes nicht der unendliche ganze Raum selbst erreicht, sondern so wie wir über die Grenze einer Vorstellung hinaus gehen, fallen wir in unserem Vorstellen immer wieder in die Grenze zurück. Wir streben also in diesem Vorstellen, das Unendliche zu erreichen, erreichen es aber nicht wirklich. — Da haben wir nun offenbar folgende zwei Elemente zu unterscheiden: 1) die Vorstellung eines begrenzten Raumbildes; 2) die Vorstellung als hinausgehend über diese Grenze. Indem die Vorstellung hinaus geht über die Grenze, hört sie überhaupt auf, ein Object vorzustellen; denn ein objectiv vorgestelltes ist als solches ein begrenztes Raumbild. Folglich wendet sich das Vorstellen, indem es über die Grenze des vorgestellten Raumbildes hinaus geht, vom objectiv Vorgestellten weg auf sich selbst zurück; d. h. das Bewusstsein stellt nicht ein objectives vor, sondern s i c h s e l b s t. Hier haben wir also in einer unläugbaren, Jedem nahe liegenden Thatsache das eigentliche Motiv der Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst. Und wir werden sehen, dass die Philosophie mit dieser sich eröffnet.

Diese Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst ist zwar eine Abstraction von jedem möglichen objectiv vorgestellten Gegenstande, aber sie ist darum keineswegs die absolute Abstraction von allem Inhalte, das völlig Leere und Unbestimmte; sondern sie trägt in sich einen Inhalt, und zwar allen Inhalt, das Unendliche. Indem das Vorstellen eine begrenzte Raumgrösse vorstellt, geht es zugleich über diese Grenze hinaus. Es fasst daher in diesem Hinausgehen über die Grenze offenbar das Unendliche, das unendliche Ganze zusammen; nicht eine begrenzte Summe des im Raume befindlichen Mannigfaltigen, nicht ein begrenztes Vieles, sondern das unendlich Viele als solches fasst es zusammen. Aber eben darin geht das Vorstellen in sich selbst zurück; das Bewusstsein findet somit sich selbst als den Act der Zusammenfassung des unendlichen Raumes, welcher nicht begrenzt, sondern vollendete, absolute Einheit ist.

In der Reflexion auf sich selbst hat das Bewusstsein die Idee des Universums, des unendlichen Ganzen; und das, was wir „das höhere Vermögen, Vernunft“ genannt haben, ist nichts anderes, als das Bewusstsein, sofern es in sich selbst zurück geht und in sich die Idee des unendlichen Ganzen ist. Indem das Bewusstsein sich selbst denkt, den Begriff von sich selbst bildet, hat es auch den Begriff des unendlichen Ganzen. Die Idee des Unendlichen gewinnen wir ursprünglich nur durch den Begriff von uns selbst. Und indem mit dieser Idee die Philosophie entsteht, folgt hieraus von selbst, dass die ächte Wissenschaft der Philosophie die Wissenschaft des Bewusstseins ist.

Aber wir haben hiermit noch nicht die ganze Thatsache, von der wir ausgehen, bestimmt. Das Bewusstsein erfasst sich selbst als die absolute Einheit des unendlich Vielen, indem es hinaus geht über das begrenzte Mannigfaltige seines sinnlich vorgestellten Objets. Allein es geht in seinem Vorstellen hinaus über die begrenzte Raumgrösse innerhalb dessen, dass es eine solche vorstellt, und beides wechselt mit einander ab. Wir haben daher zunächst folgenden Ausdruck für unsere Thatsache: das Bewusstsein ist eben sowohl der Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen, als der Act der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen. Aber nachdem wir gesehen haben, dass das Bewusstsein über die Grenze seines Objects hinausgehend **sich selbst** als die Einheit des unendlich Vielen erfasst, so wird daraus von selbst eine nähere Bestimmung der anderen Seite unserer Thatsache folgen, in welcher das Bewusstsein in seinem Vorstellen nur eine begrenzte Summe des Mannigfaltigen zusammenfasst. — Wir haben gesagt: das Bewusstsein, als in sich das Unendliche zusammenfassend, wende sich weg von allem objectiv Vorgestellten und denke darin sich selbst. Nun aber gehört der Act der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen ebenso zum Bewusstsein, folglich wendet er sich in seiner Reflexion auf sich selbst, worin er in sich selbst die Unendlichkeit ergreift, nicht blos weg von dem vorgestellten Object, das ausser ihm liegt, sondern von sich selbst, d. h. er **unterscheidet sich** als Einheit des unendlich Vielen von **sich selbst als der Einheit, der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen.**

Wir müssen nun sehen, was hiermit gesagt ist und müssen auf diesen Punkt unsere ganze Aufmerksamkeit richten. Beide Acte, der Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen und der Act der Zusammenfassung einer blos begrenzten Summe des Mannigfaltigen, sind hiermit unterschieden, sie sind auseinander gehalten. Betrachten wir diess näher, so wird der Act der Zusammenfassung einer begrenzten Summe des Mannigfaltigen verschwinden, es wird etwas anderes an dessen Stelle treten; wir können die gegebene Formel nicht festhalten. Unsere Thatsache ist darin nicht vollständig bestimmt; unbestimmt ist noch der Act der Zusammenfassung eines begrenzten Mannigfaltigen, und dieser Act in die gegebene Bestimmung der Thatsache aufgenommen, verändert sich nothwendig in einen anderen Begriff. — Die Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen geht als solche auch über die Grenze hinaus, laut unserer Thatsache; so geht also dieser Act in sich selbst über in den anderen, den Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen, er wechselt mit diesem, er ist also nicht von letzterem unterschieden, beide sind nicht auseinander gehalten. Indem daher das Bewusstsein als Act der Zusammenfassung des unendlich Vielen sich unterscheidet von sich selbst als Act der Zusammenfassung des begrenzten Mannigfaltigen, so tritt an die Stelle des letzteren nothwendig etwas anderes: das Bewusstsein unterscheidet sich als Einheit des unendlich Vielen von sich als nicht-Einheit desselben, so dass es in letzterer Beziehung schlechthin nicht-Einheit ist, also überhaupt nicht Zusammenfassung des Mannigfaltigen, auch nicht eine begrenzte, denn diese geht als solche immer in die erstere über.

In diesem Negativen dieser Nichteinheit liegt aber etwas Positives. Das Bewusstsein unterscheidet sich damit von sich selbst; es gibt sich damit ein Sein, das demjenigen entgegengesetzt ist, worin es sich als Einheit des unendlich Vielen erfasst. Und dieses Sein ist eben durch den Begriff der Nichteinheit bestimmt, d. h. das Bewusstsein ist darin nicht die absolute, das unendliche Ganze in sich zusammenfassende Einheit, sondern einzelnes Wesen, Glied des unendlichen Ganzen, diess ist der einfache Ausdruck des positiven Seins, welches in jenem Begriff der Nichteinheit gesetzt ist. Wir haben also folgenden Begriff: das Bewusstsein, indem es sich selbst erfasst als die Einheit des unendlich

Vielen, unterscheidet sich als solche Einheit von sich selbst als einzelnem Glied der unendlichen Reihe der Wesen; es unterscheidet sich so von sich selbst, es ist also beides als dasselbe mit sich einige Wesen, absolute Einheit der unendlichen Reihe der Wesen und Glied der Reihe, und indem es beides in Einem ist, unterscheidet es sich darin von sich selbst.

Diess nun ist der Grundbegriff, den wir an die Spitze der Philosophie zu stellen haben. Aber um denselben als solchen zu erkennen, bedarf er einer ausführlichen Erörterung.

Wir haben hiermit den Begriff des Bewusstseins. Denn dasjenige, was sich von sich selbst unterscheidet, ist Bewusstsein. Wenn in einem Wesen der Act der Unterscheidung seiner von sich selbst möglich sein soll, so muss dieses Wesen als dasselbe auf entgegengesetzte Weise existiren. Diese Bedingung des Bewusstseins haben wir in unserem Begriffe, das menschliche Wesen ist in Einem Glied der unendlichen Reihe der Wesen und Einheit dieser Reihe, darin haben wir die Möglichkeit, dass es sich von sich selbst unterscheidet, dass es sich weis. Nur dasjenige Wesen kann also seiner selbst bewusst sein, welches Glied der Reihe der Wesen ist. Dieser Begriff wird wohl im weiteren Verlaufe in seiner vollen Bedeutung hervortreten; vorerst wollen wir diesen Begriff, so weit er bis jetzt bestimmt ist, uns merken.

Darin, dass das Bewusstsein sich als Einheit der Reihe von sich als Glied der Reihe der Wesen unterscheidet, ist von selbst mitgesetzt, dass es in beiden völlig Eins mit sich selbst ist; denn sonst könnte es nicht darin sich von sich selbst unterscheiden. Das bewusste Wesen ist also ganz Einheit der Reihe und ganz Glied derselben. Daraus, dass es beides ganz und so in beiden völlig einig mit sich selbst ist, begreifen wir sehr leicht, dass es sich schlechthin setzt als Einheit der Reihe und damit sich als solche von sich selbst als Glied der Reihe unterscheidet. Wir begreifen, wie ein so mit sich selbst einiges Wesen sich von sich selbst unterscheiden und damit seiner selbst bewusst sein könne. Allein wir gehen hier nicht von seiner Einheit aus, um aus ihr den Unterscheidungsact, worin das Bewusstsein besteht, zu begreifen; sondern in dem durch Bestimmung unserer Thatsache

gefundenen Unterscheidungsacte finden wir zugleich diese Einheit des bewussten Wesens mit sich selbst als seine nothwendige Voraussetzung. Wir haben also im Bisherigen gezeigt, wie das Bewusstsein in seine Voraussetzung zurück gehend, darin sich als Bewusstsein vollzieht.

Wir haben somit diese Voraussetzung des Bewusstseins zu bestimmen. Das Bewusstsein ist — so fanden wir — in Einem absolute Einheit der Reihe der Wesen und Nichteinheit derselben, Glied der Reihe, es ist beides ganz. Es ist ganz, schlechthin nicht Einheit der Reihe, es ist diess sein Sein, worin es ganz aufgeht, es ist ganz als Glied der Reihe, worin es nicht die Vielheit der Wesen in sich zusammenfasst. Ist es nun damit etwa in sich selbst ein Vieles? Keineswegs, sondern sofern es in sich selbst ein Vieles ist, ist es die Einheit, welche die unendliche Vielheit der Wesen in sich zusammenfasst. Es ist also, so betrachtet, einfach. Aber es ist ebenso ganz Einheit des unendlich Vielen.

Aber diess widerspricht sich ja, dass das einfache Wesen in sich die Einheit des unendlich Vielen sei? wie kann es als Einfaches in sich zugleich ein Vieles sein? so ist es ja nicht einfach. Und wenn es darin, dass es ganz als Glied der Reihe ist, zugleich ganz als Einheit der Reihe ist, wenn es Letzteres ist, ohne über sich ins Erstere hinaus zu gehen, so wird es ja doch nicht alle anderen Wesen in sich enthalten können, so dass sie wären bloss als in ihm gesetzt; denn dann wäre es ja nicht Glied der Reihe. Wenn es als Glied der Reihe der Wesen absolute Einheit der Reihe ist, so können alle anderen Wesen nicht bloss als in ihm gesetzt existiren, als die blossen *modi* der Einen absoluten Substanz. Diess ist also keinenfalls die Form, in welcher das bewusste Wesen Einheit der Reihe der Wesen sein kann. Es ist einfach; was einfach ist, ist als solches in sich vollendet, in sich selbstständig, es ist in sich ganz und bedarf keiner Ergänzung durch anderes ausser ihm; denn diese würde seine Einfachheit aufheben. Als solches ist es Glied der Reihe der Wesen. Es ist klar, dass alle Glieder der Reihe als solche einfach, in sich selbstständig sind. Folglich kann es alle anderen Wesen nur in sich enthalten als einfache, in sich selbstständige Wesen.

Wir haben also eine Reihe einfacher, in sich selbstständiger Wesen; und jedes dieser Wesen enthält in seinem Sein als ein-

faches und in sich selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher. Diess ist die Form, in welcher das bewusste Wesen Glied der Reihe der Wesen und Einheit derselben ist. So ist dasselbe ungeschieden selbstständig, unbedingt und bedingt durch alle anderen; indem es in seinem Sein als einfaches, in sich selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält, ist es offenbar ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle anderen und damit beides ungeschieden.

Dieser Begriff ist aber nicht der Begriff des Bewusstseins selbst als solchen; denn dieses besteht im Acte der Unterscheidung seiner von sich selbst. Es ist der Begriff seiner völligen ungeschiedenen Einigkeit mit sich selbst in seinen beiden Elementen, d. h. des bewussten Wesens als bewusstlosen Seins; und dieser Begriff ist der im Bewusstsein als Unterscheidung seiner von sich selbst gesetzte Begriff seiner nothwendigen Voraussetzung. — Derselbe enthält aber zugleich den Begriff der unendlichen Reihe der Wesen, deren jedes als einfach, in sich selbstständig, zugleich ungeschieden das Sein aller anderen als eben solcher enthält. Folglich enthält der Begriff des Bewusstseins von ihm selbst den Begriff der unendlichen Reihe der Wesen als seine Voraussetzung.

Es ist der Begriff einer unendlichen Reihe einfacher Wesen, den wir somit aufstellen; einer unendlichen Reihe, einer actu unendlichen. Ein jedes Glied enthält als einfaches, in sich selbstständiges, in sich vollendetes Sein in sich das Sein aller andern, so gewiss also jedes als in sich vollendet gedacht wird, so gewiss wird auch die Reihe als in sich vollendet gedacht. Wir haben also hiemit den Begriff der Totalität der Wesen, welche vor und unabhängig vom Bewusstsein ist, d. h. den Begriff der Totalität des Realen an sich. So sind wir, vom sinnlichen Vorstellen ausgehend und dasselbe, wie es in der aufgestellen Thatsache sich darstellt, bestimmend zum Begriff des Realen an sich gelangt, welches unabhängig vom Bewusstsein ist, und sind damit über das sinnliche Vorstellen selbst hinausgekommen. Und das Bewusstsein, das in dieser seiner Voraussetzung sich selbst ergreift, vermittelst derselben sich selbst vollzieht, muss wohl auch ein anderes, höheres Bewusstsein sein als das sinnliche. Doch vorerst bestimmen wir nun den Begriff der Voraussetzung desselben.

In diesem Begriffe der unendlichen Reihe der Wesen ist der Begriff des Verhältnisses dieser Reihe der Wesen, welche sämmtlich endlich sind, zu Gott enthalten.

Jedes Wesen der Reihe ist ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle andern, sofern es als einfaches, in sich selbstständiges das Sein aller andern als eben solcher enthält. In diesem Begriffe ist unmittelbar der bestimmte Begriff des Verhältnisses der endlichen Wesen zu Gott enthalten.

Jedes Wesen ist ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle andern; diess ist es als endliches Wesen, hierin liegt nun unmittelbar ein gedoppelter Sinn: 1) Es ist ganz unbedingt und ganz bedingt, so dass sich seine Unbedingtheit nicht trennen lässt von seinem Bedingten, sein selbstsändiges Sein sich nicht trennen lässt von dem selbstständigen Sein der andern Wesen, und so, dass seine Unbedingtheit in der Bedingtheit durch alle andern, seine Selbstständigkeit in seiner Abhängigkeit von allen andern affirmirt ist. So ist es als endliches Wesen. 2) Indem es so endliches Wesen, ganz unbedingt und ganz bedingt ist, ist es eben darin, ohne sich als solches zu negiren, ganz unbedingt, schlechthin unbedingt, es ist über sich selbst als Glied der Reihe hinausgehoben, und ist das absolut unbedingte Sein, welches nicht Glied der Reihe, und in sich selbst, für sich selbst ein vollendetes Sein ist. — Um diese an sich sehr einfachen Begriffe richtig zu fassen, ist nothwendig, jede Negation zwischen den beiden Begriffen in 1) und 2) hinwegzudenken. Die Hegel'sche Dialektik lässt jeden Begriff nur durch Negation seiner selbst sich in einen andern Begriff verändern; so kommen wir nur durch Negation des Endlichen, sei es auch, dass dieses sich selbst negirt, zum Begriff des Unendlichen; so wie sie den Begriff der Vielheit der Wesen (im Raume) vom Eins ausgehend, nur durch Negation des Eins, in welcher wieder ein anderes Eins gesetzt sein soll, herausbringt, während für uns das Sein des einfachen Wesens ohne alle Negation auf schlechthin positive Weise das Sein aller andern in sich enthält. Also kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Das endliche Wesen ist in seiner Selbstbejahung als endliches, als Wesen, das ganz unbedingt und ganz bedingt ist, als ein Sein, dessen Unbedingtheit sich nicht trennen lässt von seiner Bedingtheit, indem es als solches ist und bleibt, über sich

selbst hinausgehoben, ist das absolut unbedingte Sein. — Dieses nun ist als solches in sich selbst vollendet, es bedarf nur seiner selbst zur Existenz, es enthält in seinem Begriff nicht ein anderes Sein, das endliche. So ist das absolut unbedingte Sein als solches wahrhaft geschieden vom Endlichen, in seinem Begriffe ist nicht der Begriff des Endlichen enthalten, es hat seine Wirklichkeit schlechthin in sich selbst als absolut unbedingtes Sein, nicht im Endlichen; es ist, abgesehen vom Endlichen, das in sich selbst vollendete Sein. Aber das endliche Wesen enthält in seinem Begriffe den Begriff des absolut unbedingten Seins als eines so in sich selbst vollendeten; es ist als ganz unbedingtes, das ganz bedingt ist, indem es als solches ist, Eins mit dem absolut unbedingten Sein, und daher eben darin von ihm geschieden, d. h. es ist in Gott, dem absolut unbedingten, an und für sich selbst vollendeten Sein. Denn ist das endliche Wesen so als selbstständiges Eins mit Gott und geschieden von ihm, so ist es in Gott als selbstständiges Wesen. Es ist aber auch — und diess ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Begriff — in seinem durch sich und durch Gott als das über das Endliche als solches erhabene Wesen. Denn unbedingt sein und durch sich sein ist dasselbe; das endliche Wesen, als ganz unbedingt und ganz bedingt ist also durch sich und durch alle andere endlichen Wesen. Es ist aber, indem es so als endliches Wesen ist, Eins mit Gott als dem absolut unbedingten, schlechthin durch sich Seienden, über es selbst als endliches erhabene Wesen und geschieden von ihm, es ist also in Einem, als endliches Wesen, durch sich als endliches Wesen und durch Gott als Gott. In diesen Bestimmungen ist ferner unmittelbar diess mit enthalten, dass das endliche Wesen nicht für sich in diesem Verhältniss zu Gott steht, sondern eben nur als Glied des Ganzen der Wesen, wie in und mit allen andern. Gerade darin, dass sein Sein als selbstständiges das Sein aller andern als selbstständiger in sich enthält, darin dass es ganz unbedingt und ganz bedingt ist, ist es so in Gott und durch Gott. Wir denken daher in einem und demselben Begriff mit dem Sein eines jeden endlichen Wesens in Gott das Sein aller als solcher, die sich gegenseitig bedingen, in Gott; d. h. wir denken die Totalität der endlichen Wesen, die Welt, als seiend in Gott und durch Gott. Der Begriff eines jeden Wesens schliesst das Sein aller andern

in sich, eben darin ist es in Gott, durch Gott, das Eine in sich vollendete absolut unbedingte Sein; wir denken daher jedes endliche Wesen, sofern es in seiner Selbstständigkeit die Selbstständigkeit aller andern in sich schliesst, d. h. wir denken die Totalität der selbstständigen endlichen Wesen als solche, als seiend in Gott, durch Gott als dem absolut Einen schlechthin unbedingten Sein.

Der aufgestellte Begriff Gottes enthält entschieden die Negation des Pantheismus, nach welchem der Begriff Gottes nur gedacht werden kann, sofern er an ihm selbst zugleich den Begriff des Endlichen enthält, so dass Gott selbst seine vollendete Wirklichkeit nicht in sich selbst, abgesehen vom Endlichen, hat, sondern im Endlichen, in der Welt. Dieser antipantheistische Begriff Gottes ist aber unmittelbar enthalten im Begriff der Selbstständigkeit des Endlichen als solchen, und das Endliche bildet nicht die unendliche Weise der Modi, welche in der Einen absoluten Substanz begriffen werden, sondern die unendliche Reihe der Substanzen (Monaden), welche als solche in Gott, dem absolut Einen in sich vollendeten Wesen sind; eben durch diesen Begriff ist der Pantheismus entschieden aufgehoben.

Gott ist das absolut unbedingte Sein. Man wird gegen diese Bestimmung an und für sich nichts haben. Aber das wird man nicht zugeben wollen, dass das göttliche Wesen durch diesen Begriff ganz bestimmt werde. Gott ist, wird man sagen, nichts so abstractes, unlebendiges, als das absolute Sein; Gott ist Geist, er ist persönliches Leben. Was ist denn aber Geist, was ist Persönlichkeit? Doch jedenfalls — und das behauptet ihr selbst — sofern es als mit sich einiges Wesen sich von sich selbst unterscheidet? Aber eben dieser Begriff, wenn er kein blosses Wort, sondern ein Begriff ist, passt nur auf das endliche Wesen, das Glied der Reihe der Wesen ist und weist damit auf den Begriff der Totalität der realen Wesen hin, welcher die Voraussetzung des Bewusstseins in unserm Begriff Gottes, als des absolut unbedingten Seins, von selbst enthält. Die Frage ist daher nur die, ob wir unmittelbar vom Begriff des Bewusstseins ausgehen, und dasselbe zum absoluten, voraussetzungslosen steigernd den Begriff Gottes bilden, oder ob wir, die innere nothwendige Voraussetzung des Bewusstseins denkend, in dieser, in dem dem Bewusstsein als solchem

vorausgesetzten Realen an sich, den Begriff Gottes finden. Unsere ganze bisherige Entwicklung kann uns nicht im Zweifel lassen, auf welche Seite wir uns zu wenden haben, ohne dass wir in eine nähere Kritik der entgegenstehenden Ansicht uns einlassen.

Gott ist das absolut unbedingte Sein, und als solches schlechthin einfach. Denn im Begriffe des endlichen einfachen Wesens, das als solches den Begriff aller andern als eben solcher in sich schliesst, d. h. als ganz unbedingt ganz bedingt ist durch die andern, ist der Begriff des absolut unbedingten Wesens enthalten, welches somit als einfaches schlechthin in sich vollendet ist. Dieser Begriff Gottes ist so alt, als die Metaphysik ist; er ist der eigentlich metaphysische Begriff. — Aber bei diesem Begriff lässt sich ja nichts denken; nichts vorstellen! Sinnlich vorstellen, wollt ihr sagen. Denken lässt sich allerdings bei ihm, nämlich eben der Begriff des schlechthin in sich vollendeten Seins. Ihr denket doch wohl den Begriff des Raums? was denket ihr in demselben anders, sobald ihr nämlich über die sinnliche Vorstellung desselben hinausgehet, als unendlich viele einfache Wesen — denn diese sind als solche discret, — aber so, dass jedes derselben in seinem Sein das Sein aller andern als eben solcher in sich schliesst, d. h. so, dass sie continuirlich sind. Und findet ihr nun nicht in diesem Begriff den Begriff des absolut unbedingten, schlechthin einfachen Seins? Freilich müsst ihr, um in diesen Begriff Gottes euch zu finden, objectiv denken; ihr müsst aufhören, alles bloss auf euer Ich zu beziehen, ihr müsst vom Ich, vom Bewusstsein abstrahiren, ihr müsst einsehen, dass dasselbe in sich selbst auf die von ihm unabhängige, ihm vorausgesetzte Totalität des Realen hinweist, diese Voraussetzung des Bewusstseins müsst ihr denken und in ihr Gott erkennen.

Alle eigentliche metaphysischen Beweise des Daseins Gottes gehen auf diesen Begriff. Der ontologische Beweis sucht nicht bloss die Realität einer irgend welchen Vorstellung von Gott nachzuweisen, sondern es besteht ganz eigentlich darin, dass er den Begriff Gottes als des absoluten Seins aufstellt, als welches er eben an sich, unabhängig vom Bewusstsein ist, in welchem Begriffe Gottes somit vom Bewusstsein als solchem abstrahirt ist. Und der kosmologische und physicotheologische Beweis, welcher vom Begriff der Welt ausgehend aus demselben das Dasein Gottes zu be-

weisen suchen, müssen diese nicht, wenn sie leisten sollen, was sie wollen, vor allen Dingen die Realität der Welt beweisen, d. h. die Welt denken, wie sie an sich ist, abstrahirt vom Bewusstsein, und der im Begriff der an sich seienden Totalität des Realen enthaltene Begriff Gottes wird dann von selbst der Begriff seiner wahrhaften Realität sein.

Wir haben im Begriff des Endlichen den Begriff Gottes. Wir gehen nicht so vom Endlichen aus, dass wir durch seine Negation zum Begriff des Unendlichen gelangen, da hätten wir ja doch kein Verhältniss des Endlichen als Endlichen zu Gott als Gott; aber wir gehen auch nicht von Gott, dem Absoluten aus, um etwa durch die Selbstnegation des Absoluten das Endliche entstehen zu lassen. Wir müssen daran festhalten: kein Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen; das Endliche sich selbst bejahend, als Endliches ist Eins mit Gott dem absolut unbedingten, in sich vollendeten Sein und geschieden von ihm. Also keinenfalls eine Entwicklung des Endlichen aus dem Absoluten durch dessen Selbstnegation, sondern ein wahres Sein des Endlichen in Gott, als dem absoluten Sein, welches, wie von selbst klar, nicht negirt werden, noch sich selbst negiren kann. Ueber dieses Sein des Endlichen in Gott können wir nicht hinaus; jedes Hinausgehen über das Sein des Endlichen als solches, d. h. jede Negation des Endlichen, im Begriff des Unendlichen, so dass dann von diesem soll ausgegangen und aus diesem durch seine Negation das Endliche soll abgeleitet werden, enthält einen falschen Begriff des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen.

Im Begriff des Endlichen ist der Begriff des Unendlichen enthalten. Diess liegt dem gewöhnlichen Gange, in welchem man vom Endlichen aus zu Gott kommt, offenbar zu Grunde. Der kosmologische Beweis, wie er sich von Wolf her datirt, geht von jedem Endlichen als Bedingtem fort zu einem andern Endlichen, welches ebenso wieder bedingt ist durch ein anderes Endliches u. s. f. in's Endlose; sodann springt er auf einmal von dieser ganzen Reihe als solcher, welche ihren Grund nicht in sich selbst hat, zufällig ist, ab, denkt ein Absolutes, Unbedingtes, welches als Grund seiner selbst Grund der Reihe des Endlichen, Bedingten sein soll. Es ist aber klar, dass man nicht vom Endlichen, Bedingten abspringen und zum Begriff des Unbedingten übergehen könnte, wenn man

nicht im Begriffe des Endlichen schon den Begriff des Unbedingten hätte. Und was eigentlich in diesem Abspringen geschieht, ist dieses: man hat den Begriff des Endlichen als eines solchen, das in Einem ganz unbedingt und ganz bedingt ist, (man hat ja im Begriffe des Endlichen schon den des Unbedingten) und damit geht man über den Begriff des Endlichen hinaus zum absolut Unbedingten, als Grundes der Reihe des Endlichen. So bildet unser Begriff die leicht erkennbare Grundlage dieses Ganges des kosmologischen Beweises.

Der bis jetzt entwickelte Begriff der Totalität der realen Wesen, welche in Gott sind, ist für uns im Begriff des Bewusstseins als dessen Voraussetzung enthalten. Wir haben denselben hier bloss zu betrachten als im Begriff des Bewusstseins eingeschlossen. Das Bewusstsein, sich als Einheit der Reihe der Wesen von sich selbst als Glied der Reihe unterscheidend, ist darin sich selbst vorausgesetzt als ungeschiedene Einheit dieser beiden Elemente, worin es ganz unbedingt und ganz bedingt ist durch alle anderen Wesen, oder in seiner Selbstständigkeit ungeschieden das selbstständige Sein aller anderen enthält; diese ungeschiedene Einheit mit sich gehört zum Begriff des Bewusstseins; es besteht darin, so Eins mit sich selbst zu sein und darin sich von sich selbst zu unterscheiden. Wir bleiben also hiermit vorerst ganz innerhalb des Bewusstseins, sofern dieses den Begriff seiner Voraussetzung in sich selbst enthält. Wir in unserer Reflexion haben allerdings den Begriff des dem Bewusstsein vorausgesetzten Realen; aber es fragt sich, ob das Bewusstsein, so wie wir es bestimmt haben, selbst den Begriff desselben als seine Voraussetzung habe. Erst wenn diess nachgewiesen ist, ist die innere Nothwendigkeit der Metaphysik, welche auf dem Begriffe des dem Bewusstsein vorausgesetzten, des Realen an sich als solchen beruht, dargethan. Wenn das Bewusstsein als sich denkend, zugleich das Reale an sich als solches denkt oder den Begriff seiner Voraussetzung hat, ist das metaphysische Denken, der metaphysische reale Standpunkt begründet. Allein so weit sind wir noch nicht. Das Bewusstsein, als sich von sich unterscheidendes, ist einig mit sich selbst; es tritt somit in diesem Acte der Unterscheidung gar nicht aus seiner Einheit mit sich heraus; es ist als Bewusstsein in dieser begriffen, als seiner Wurzel. Es hat also diese seine Einheit mit sich, worin es ganz unbedingt und ganz

bedingt ist, in seinem Sein ungeschieden das Sein aller anderen Wesen als selbstständiger enthält, und somit auch die Totalität der realen Wesen noch nicht zu seinem Objecte; dazu müsste es selbst heraus sein aus derselben, und nur so könnte es, sich denkend, die Totalität des Realen als solche als seine Voraussetzung denken. Es ist aber als Bewusstsein noch in dieser ungeschiedenen Einheit mit sich selbst, in diesem Sein im Ganzen begriffen.

Das Bewusstsein, sagen wir, sich als Einheit der Reihe der Wesen von sich selbst als Glied derselben unterscheidend, ist wesentlich einig mit sich selbst. Indem es in ungeschiedener Einheit beides ist, Einheit der Reihe und Glied der Reihe, hat diess sich dahin bestimmt, dass es — nicht die andern in sich zusammenfasst, als bloss in ihm gesetzt, sondern — als einfaches, selbstständiges Sein die anderen als eben solche in sich enthält, d. h. als ganz unbedingt ganz bedingt ist durch alle anderen. Es hat damit seine Absolutheit, worin es über Alles gestellt in sich selbst Alles, was ist, als gesetzt begreifen will, aufgegeben und sich als selbstständiges, einfaches Sein in die Reihe der realen Wesen als eben solcher eingeordnet und dieses Sein im Ganzen sich als Bewusstsein zur Voraussetzung gegeben. Der Standpunkt der Absolutheit des Bewusstseins, wornach Alles nur sein soll als in ihm gesetzt, und das Bewusstsein in Allem, was ist, nur sich selbst als absolutes, als absoluten Geist vollziehen soll, ist damit von vorn herein vernichtet. In der Thatsache, von der wir ausgegangen, strebte das Bewusstsein, in sich das Unendliche, die Totalität des Wirklichen zusammenzufassen; dieses Streben konnte nur dadurch sich realisiren, dass das Bewusstsein sich selbst als Glied in das Ganze der Wesen einordnete, nur so, dass es in seinem Sein als selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält. Nur in der vollständigen Hingabe an das Ganze der Wesen kann es sich selbst als die Einheit desselben realisiren. Wir müssen die Trennung des Bewusstseins vom Ganzen der Wesen, in welcher es über dasselbe sich zu stellen und Alles, was ist, nur in sich hereinzuziehen sucht als in ihm gesetzt, aufgeben und uns völlig einigen mit dem Ganzen.

Darin allein entspringt die Philosophie, entspringt die Idee des Unbedingten, der Totalität der Wesen, die in Gott dem absolut unbedingten Sein sind. Das Bewusstsein, einem Ganzen anzu-

gehören, welches darin besteht, dass jedes Glied desselben als selbstständiges das Sein aller anderen als eben solcher enthält, ist es überhaupt, welches in unserer Zeit mit einer neuen, wahrhaft ursprünglichen Energie erwacht ist. Ob dieses Bewusstsein, dieses starke Gefühl, mit einem Ganzen verwachsen zu sein, in ihm zu leben, zu denken und zu wollen, möglich ist bei jener Absolutheit des Bewusstseins, welche Alles nur als im Bewusstsein gesetzt sein lassen will, ob es möglich ist, bei einer Weltanschauung, welche auf dieser Absolutheit beruht und welche den Menschen statt ganz in ein Ganzes hineinzustellen, vielmehr ihn nur aus demselben hinaus versetzt, und welche in den verschiedensten Formen durch unsere ganze Bildung sich hindurchzieht? — Ich glaube, das Bewusstsein, einem Ganzen anzugehören, wenn es wahr sein, unsere ganze Anschauung und Gesinnung durchdringen soll, muss diese Absolutheit desselben aufheben; es muss sich nothwendig andere, dieser Absolutheit durchaus entgegengesetzte Grundlagen geben. Und dieses neu erwachte Bewusstsein, einem Ganzen anzugehören, hat eben die tiefe, durchgreifende Bedeutung, dass es die Rückkehr des Geistes in seine Voraussetzung, seine Natur, wenn auch nur zunächst in der Form der Nationalität, ist, und dass der Geist sich das Bewusstsein von sich selbst neu hervorbringen will aus dieser seiner Voraussetzung.

Darin nun, dass das Bewusstsein als einfaches, selbstständiges Wesen das Sein aller anderen als eben solcher enthält; dass es auf diese Weise in Einem Einheit der Reihe der Wesen und Glied der Reihe (oder was dasselbe, ganz unbedingt und ganz bedingt) ist, darin, dass es so völlig einig mit sich selbst ist, unterscheidet es sich als Einheit der Reihe von sich selbst als Glied der Reihe, d. h. darin ist es Bewusstsein, weiss sich. Denn sich von sich selbst unterscheiden heisst: sich wissen. Es weiss sich also, sofern es sich weis, als Einheit der Reihe der Wesen und als Glied der Reihe. Jedes bewusste Wesen hat die Idee seiner selbst als einzelnen Wesens, aber auch die Idee seiner Einheit mit anderen zunächst gleichgearteten Wesen, und in letzter Beziehung seiner Einheit mit allen Wesen; und jedes hat immer im Bewusstsein von sich selbst als einzelnem Wesen, die wenn auch dunkle Idee aller anderen Wesen, des Ganzen der Wesen, dem es angehört. Das einzelne Wesen aber für sich ist nicht Ich, als Bewusstsein; es ist

nur Ich in einer bestimmten Form des Verhältnisses zum Ganzen, aus welchem es schlechterdings nicht heraustreten kann. Man sieht nun aber allerdings in diesem Begriffe des Bewusstseins die Möglichkeit jenes falschen Begriffs von ihm, nach welchem es als absolut sich über das Ganze soll stellen können. Das bewusste Wesen unterscheidet sich als absolute Einheit der Reihe von sich selbst als Glied derselben; so scheint es aus der Reihe der Wesen herauszutreten. Aber man sieht auch, dass hierbei nur ein Moment des Bewusstseins einseitig und abstract festgehalten und eben damit selbst falsch gefasst wird.

Im Sichwissen liegt jedenfalls der Act der Unterscheidung; es ist daher ein gedoppeltes, verschiedenes Sichwissen, in der Art, wie es von uns bestimmt worden.

Ein Wesen kann sich aber nur von sich selbst unterscheiden, sich wissen, sofern es mit sich ungeschieden einig ist. In dieser ungeschiedenen Einigkeit mit sich selbst ist es bewusstlos, bloss seiend, und auf die gezeigte Art Glied der realen, bloss seienden Wesen. In diese ungeschiedene Einigkeit mit sich selbst, in dieses sein bewusstloses, blosses Sein geht das Bewusstsein als Act der Unterscheidung seiner von sich selbst zurück. So ist das Sichwissen, welches als solches im Acte der Unterscheidung seiner von sich selbst sich vollzieht, noch verschlossen in diese bewusstlose, bloss seiende Einheit mit sich.

Das menschliche Wesen ist darin auf gedoppelte Weise; es ist ein gedoppeltes Sein. Es ist erstens ganz unbedingt und ganz bedingt, und in beiden ungeschieden Eines, zweitens setzt es sich schlechthin als unbedingt (oder überhaupt: es setzt sich schlechthin), sich als solches von sich selbst als bedingtem (als Glied der Reihe der Wesen) unterscheidend. Es ist somit als unbedingtes auf doppelte Weise, es ist ein doppeltes Sein. Aber sofern es als Act der Unterscheidung seiner von sich selbst unmittelbar ungeschiedene Einheit mit sich ist und in sich selbst als solche Einheit zurückgeht, ist es hiermit als solches, das sich schlechthin als unbedingt setzt, sich von sich als bedingtem unterscheidend, völlig ungeschieden Eins mit sich selbst als solchem, das die bloss seiende, bewusstlose Einheit mit sich selbst ist. Jenes doppelte Sein ist vorhanden, aber noch als Eines, und das Bewusstsein als solches in dem Acte, worin es sich vollzieht, hat

sich noch nicht geschieden von sich als bewusstlosem Sein. So ist das Bewusstsein in seinen Grund zurückgegangen, die bewusstlose seiende Einheit mit sich, und ist als Bewusstsein in demselben vorhanden, aber noch als verschlossen in denselben. Dies ist die erste, ursprüngliche Existenz des Bewusstseins; es ist der Keim, aus dem es sich erst zum wirklichen Bewusstsein zu entwickeln hat. So haben wir durch die Bestimmung der Thatsache, von der wir ausgegangen sind, das Bewusstsein selbst in seinen Grund zurückgeführt und haben den Begriff seiner ursprünglichen Existenz erreicht.

Das Bewusstsein als bloss seiende Einheit mit sich ist Glied der Reihe der Wesen, enthält als einfaches, selbstständiges Sein das Sein aller anderen Wesen als eben solcher in sich; es ist so in und mit dem Ganzen der Wesen in Gott. Es ist nur in Gott als so blos seiendes Wesen und als Glied der Totalität der realen Wesen. Denn nur daraus, dass ein Wesen ganz unbedingt und ganz bedingt ist, kann sein wahres Sein in Gott begriffen werden. Damit haben wir denn aber auch ein wahrhaftes, reales Sein des Bewusstseins in Gott, welches von ihm als Bewusstsein unabhängig und selbst die Möglichkeit des Bewusstseins ist. Als diese ungeschiedene Einheit mit sich selbst und mit dem Ganzen der Wesen, welche sein reales Sein in Gott ist, ist es nun zugleich der Act der Unterscheidung seiner von sich selbst, der Act des Sichwissens, es ist ungeschieden jene Einheit mit sich, welche sein Sein in Gott ist, und der Act der Unterscheidung seiner von sich selbst. Beides durchdringt einander so zu sagen völlig. Das bewusstlose Sein des Menschen ist als solches ganz als bewusstes und umgekehrt. Als sichwissend ist es in Gott und als seiend in Gott weiss es sich. Diese ungeschiedene Identität des bewussten und bewusstlosen Seins, worin doch jedes ganz ist, erklärt daher das Sichwissen des Menschen in Gott, welches zugleich ein reales Sein des Menschen in Gott ist, das unabhängig vom Bewusstsein selbst dessen Möglichkeit und Voraussetzung ist.

Das Bewusstsein ist als gedoppeltes Sein völlig Eins mit sich selbst; es ist als sich von sich unterscheidend Eins mit sich als solchem, das in der völligen ungeschiedenen Einheit der Elemente im Ganzen der Wesen ist und das Ganze in sich enthält. Es ist darin in Gott, dem absolut unbedingten Sein,

und weiss sich in diesem Sein in Gott. Das Bewusstsein ist auf diese Weise — das Eine. Dieser Begriff des Einen ist das Prinzip der Philosophie, denn es ist in ihm das Bewusstsein, der Geist als solcher als Eins gesetzt mit sich als Glied der Totalität des Realen, worin es in dieser Totalität ist und sie in sich enthält, in und mit dieser Totalität realiter in Gott ist und ungeschieden dieses Sein in Gott als sein Sichwissen hat. Wir denken also in diesem Begriffe die ganze, volle Wirklichkeit als Eine, in der Einheit Eines Begriffs, und haben in dieser Einheit Eines Begriffs den bestimmten Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zu sich selbst als Glied des Ganzen und darin zum Ganzen, den Begriff des Verhältnisses des Ganzen zu Gott, und damit zugleich den Begriff des Verhältnisses des Geistes zu Gott. Wir haben eine ganze Weltanschauung in der Einheit Eines Begriffes, im Begriff des Einen. Dieser Begriff ist der am Anfang geforderte Begriff des Unbedingten; denn wir denken in ihm das Bewusstsein, wie es in sich selbst im Ganzen ist, und das Ganze in ihm, und wie das Ganze in Gott dem absolut unbedingten Sein ist. Nicht das war die Meinung bei jener Forderung, dass wir vom Absoluten als solchem ausgehen sollen, um von ihm aus das Endliche abzuleiten, sondern dass wir die Totalität des Endlichen als seiend in Gott begreifen sollen. Dieser Begriff ist Prinzip der Philosophie. Nicht das Absolute als solches ist ihr Ausgangspunkt, sondern der Begriff, welcher in einer Einheit mit Einem Schlage den Begriff des Endlichen, d. h. den Begriff des Bewusstseins und in ihm den Begriff der Welt und in diesem Begriff des Endlichen den Begriff Gottes enthält. Dies macht der oben auseinandergesetzte Begriff des Verhältnisses des Endlichen zu Gott durchaus nothwendig. Das Eine, das wir an die Spitze stellen, ist nicht das abstracte Eine, sondern das in sich erfüllte, das volle Eine, in welchem in Einem der Begriff des Bewusstseins und der Begriff der Totalität des Realen als seiend in Gott gedacht wird. Dieses Prinzip haben wir vom Begriff des Bewusstseins aus gefunden; es ist ursprünglich in diesem und nur in diesem gesetzt. Wenn wir das Eine, ganze, volle Wirkliche in Einem Begriffe fassen wollen, so ist vor allen Dingen nothwendig, die Trennung des Bewusstseins von demselben aufzuheben und dieses zur ungeschiedenen Einheit mit sich selbst als Glied des Ganzen, worin es im Ganzen ist, und

das Ganze in ihm, und so in Gott ist, zurückzuführen. Schon daraus folgt die Nothwendigkeit, die innere Identität des Bewusstseins mit sich als bewusstlosem Sein zu begreifen; dieser — vielleicht schwierig scheinende — Begriff wird aber später in der Erörterung der Idee des Systems der Willensbestimmungen in seiner vollen Bedeutung hervortreten.

Das Prinzip der Philosophie kann nicht das abstracte, das leere Sein sein; denn aus diesem kann nichts entwickelt werden, d. h. es ist kein Prinzip. Im Prinzip der Philosophie muss Alles schon dem Keime nach, d. h. noch ungeschieden, enthalten sein, um aus ihm entwickelt zu werden. Das Prinzip der Philosophie muss ein bestimmter, inhaltsvoller Begriff sein, weil aus diesem allein weitere Begriffe folgen können, nicht eine leere Abstraction, aus welcher nichts folgen kann.

Fichte und Hegel, indem sie das Prinzip der Philosophie aufsuchen, gehen ebenfalls vom Bewusstsein aus. Das Bewusstsein, sofern es sich selbst denkt, ist Prinzip der Philosophie. Aber bei ihnen ist dieser Act eine blosse, leere, in sich inhaltslose Abstraction; er wird von ihnen nicht in ihm selbst bestimmt und damit in ihm aller Inhalt erkannt. *)

Das Ich setzt sich schlechthin: das ist der absolute Grundsatz, von welchem Fichte ausgeht, der Act, in wechem das Ich sich selbst denkt und in welchem es nur als Ich ist. Dieses Sichselbstdenken des Ich ist aber bei Fichte nichts anderes, als die blosse leere Abstraction von allem Gegebenen, Bestimmten, es ist in sich inhaltslos. Nur als das Negative wird dieser Act gedacht, als die Negation alles Anderen, alles bestimmten Wirklichen; nicht auf den positiven Inhalt, der in jenem Sichselbstdenken liegt, wird reflectirt. Im zweiten Grundsatz: das Ich setzt sich schlechthin entgegen ein Nichtich, kommt dieser eigentliche Inhalt des ersten Grundsatzes zu Tage; das Ich, sich schlechthin setzend, ist darin die Negation alles Anderen ausser ihm; als diese blosse Negation, d. h. als die blosse leere Abstraction, wird das Ich im zweiten Grundsatze gesetzt. In diesem zweiten Grundsatze sucht Fichte zwar die absolute Abstraction, mit der er anfängt, in sich selbst zu bestimmen;

*) Vergl. System der Willensbestimmungen S. 44 ff.

aber sie schliesst darin vielmehr allen bestimmten Inhalt von sich aus. So soll denn auch im dritten Grundsatz das Prinzip als in sich bestimmt erscheinen, und dass Fichte drei Grundsätze aufstellt, hat eben die Bedeutung, dass er ein in sich selbst bestimmtes Prinzip, aus welchem von selbst Weiteres folgt, aufzustellen sucht. Allein die im ersten Grundsatze enthaltene absolute Abstraction macht diese innere Bestimmtheit des Prinzips unmöglich. Das Ich setzt sich schlechthin und setzt sich schlechthin entgegen ein Nichtich, diess soll vereinigt werden. Diess ist nach Fichte nur so möglich, dass das Ich sich schlechthin setzend, worin es selbst alle Realität zu sein behauptet, darin zugleich sich setzt als beschränkt durch ein Nichtich. Allein dieser dritte Grundsatz, in welchem die absolute Abstraction, mit der er anfängt, in ihr selbst bestimmt zu sein scheint, besagt doch nichts anderes, als: das Ich, das die absolute Abstraction, die Negation aller Realität ausser ihm ist, reflectirt zugleich auf das, wovon es abstrahirt hat, und erkennt dasselbe als ausser ihm seiend an. Und es ist damit nur zugestanden, dass das Ich als sich selbst denkendes nicht in sich selbst bestimmt ist, dass es nicht in sich selbst den Begriff des Wirklichen enthält, dass also nicht aus diesem Acte der Begriff des Wirklichen folgt, dass er nicht Prinzip ist. Der Fichte'sche Idealismus, nach welchem Alles nur im Ich gesetzt sein soll, beruht daher auf der absoluten Abstraction, von welcher er ausgeht; vermöge dieser Abstraction soll Alles im Ich gesetzt sein; es bleibt aber ewig ausser ihm; nicht die volle Realität gibt uns dieser Idealismus, sondern nur die leere Hülse der absoluten Abstraction. Wenn wir dagegen den Begriff des Bewusstseins im Acte des Sichselbstdenkens in ihm selbst bestimmen, ist damit, wie die Darstellung unseres Prinzips zeigt, der Idealismus in seiner Wurzel selbst, im Ich, entschieden aufgehoben; denn so zeigt sich, dass das Bewusstsein in seinem Begriff den Begriff seiner von ihm unabhängigen Voraussetzung, der Totalität des Realen, enthält.

Der Hegel'sche Anfang der Philosophie ist ausgesprochenermassen nichts als die absolute Abstraction, das ganz leere und unbestimmte Sein. Diese absolute Abstraction ist bei Hegel der Sache nach ganz wie bei Fichte darin enthalten, dass das Bewusstsein sich selbst denkt. Der Entschluss, rein denken zu wollen, ist der Anfang der Philosophie. (Vgl. Encycl. 3. Ausg. S. 78.)

Das reine Denken ist dasjenige, welches aus allen Empfindungen und sinnlichen Vorstellungen heraus ist; diese Abstraction ist nun aber eben das Ich, als reine Beziehung auf sich selbst. (Vgl. Enc. S. 32 und insbesondere Logik von Werder [Berlin 1841] S. 15 u. s. f.) Darin also, dass das Bewusstsein sich selbst denkt, haben wir das reine Denken. Aber dieses Sichselbstdenken ist nur die absolute Abstraction. Es wird nicht in ihm selbst bestimmt, sondern nur das Negative darin, dass in ihm nicht ein Objectives, Bestimmtes, Gegebenes gedacht wird, wird festgehalten, und so ist das reine Abstractum, das Sein überhaupt der Anfang der Philosophie. Indem Hegel auf diese Weise das bloss Abstracte zum Prinzipe macht, wird denn auch das eigentliche Motiv der absoluten Abstraction, der Act des Bewusstseins, sich zu denken, der bei Fichte noch festgehalten wird, zurückgestellt. „Das, womit der Anfang zu machen ist, kann nicht ein Concretes, nicht ein solches sein, das eine Beziehung innerhalb seiner selbst enthält. Denn ein solches setzt ein Vermitteln und Herübergehen von einem Ersten zu einem Anderen innerhalb seiner voraus, wovon das einfach gewordene Concrete das Resultat wäre. Aber der Anfang soll nicht selbst schon ein Erstes und ein Anderes sein; ein solches, das ein Erstes und ein Anderes in sich ist, enthält bereits ein Fortgegangensein. Was den Anfang macht, der Anfang selbst, ist daher als ein Nichtanalysirbares in seiner unerfüllten Unmittelbarkeit, also als Sein, als das ganz Leere zu nehmen." (Hegel, Werke 3. B. S. 70.) Hier wird offenbar jenes subjective Motiv des Anfangs, die absolute Abstraction im Sichdenken, ganz fallen gelassen. Es wird ganz nur vom Begriff des Anfangs ausgegangen, der als solcher nicht schon ein Erstes und ein Anderes enthalten könne. Wir wollen absehen von der hierbei sich ganz von selbst aufdringenden Frage, worin denn die Nothwendigkeit des Anfangs selbst als Anfang liege, worauf hier gar keine Rücksicht genommen wird. Aber — und darauf legen wir hier allen Nachdruck — warum soll denn ein concreter, inhaltsvoller Begriff ein Fortgegangensein von einem Ersten zu einem Anderen enthalten? Allerdings ist eine solche Meinung da nothwendig, wo schon vorneherein die dialectische Methode angenommen ist, nach welcher ein Begriff nur durch seine Negation sich zu einem anderen Begriffe soll fortentwickeln können. Da geht man fort von einem

Ersten zu einem Andern, nämlich durch die Negation des Ersten. Aber wie nun? wenn das Erste gar nicht gedacht werden könnte, ohne auf ganz positive Weise, ohne alle Negation seiner selbst ein Andres in sich zu enthalten? da müssten wir offenbar das Andre von vorn herein hinzunehmen zum Ersten, und das Erste als solches wäre ein Concretes. Der Hegel'sche Anfang mit dem Sein, als dem ganz Leeren und Unbestimmten, weil nur dieses das Erste sein könne, beruht auf der schon vorausgesetzten dialektischen Methode, welche das Verhältniss unterschiedner Begriffe durch die Negation bestimmt und nichts von einer durchaus positiven Idealität derselben weis. Dass diese dialektische Methode der Hintergedanke dieses Anfangs ist, diess tritt denn auch sogleich im weiteren hervor.

Das Sein ist Nichts, wird gesagt, denn es ist die reine Abstraction, das Absolut-Negative (Encycl. 3. Ausg. P. 87). Ich habe längst gezeigt, dass diess eine blosse leere Tautologie ist (cf. Anfang der Philosophie S. 34. System der Willensbestimmungen, S. 56 u. f.) Und kann diess deutlicher gesagt werden, als von Hegel selbst (Werke 3 B. S. 91): „der Unterschied von Sein und Nichts ist völlig leer, jedes der beiden ist auf gleiche Weise das Unbestimmte.“ Es ist daher auch natürlich, dass Nichts = Sein ist. Wir haben also nur die leere, inhaltslose Abstraction, nicht einen bestimmten Begriff. Prinzip kann diese leere Abstaction nicht sein, denn aus ihr folgt nichts; das Unbestimmte als solches ist das Gegentheil des Prinzips, von einer solchen leeren Abstraction aus ist nur dadurch ein Fortschritt möglich, dass dasjenige, wovon abstrahirt worden ist, wieder aufgenommen wird; und die Bestimmung dieses Gegebenen, des Wirklichen folgt nicht aus dem Anfang und dieser ist kein Prinzip. Das Gegebene wird als solches ganz prinziplos wieder aufgenommen, und so wie es gegeben ist, bestimmt; ohne dass wir einen höheren durch sich selbst gültigen Begriff haben, aus welchem seine Bestimmung folgt. Die absolute Abstraction an die Spitze zu stellen, ist die Prinziplosigkeit selbst.

Wir haben nur die Tautologie: Sein = Nichts, und Nichts = Sein. In dieser Gleichheit des Seins und Nichts ist sicher nichts vom Werden enthalten. Das Werden wird dieser Gleichheit unterschoben. Das Uebergehen des Seins in's Nichtsein, des Nicht-

seins in's Sein wird an die Stelle der blossen Gleichheit des Seins und Nichts durch eine ziemlich handgreifliche Erschleichung gesetzt. So ist in der That das Werden als solches der erste Begriff, der Grundbegriff der Hegel'schen Philosophie; daher denn die Hegel'sche Dialektik, welche alles in den Fluss des absoluten Werdens kommen lässt und jeden Begriff nur in seiner Selbstnegation (vermittelst seines inneren Widerspruchs) zu einem andern übergehen lässt. Daher ist das Absolute selbst eben das absolute Werden, der Wechsel des Entstehens und Vergehens des Endlichen, in welchem selbst nichts Festes wahrhaft Bleibendes und Seiendes ist. (Eine scharfsinnige, treffende Kritik des absoluten Werdens hat uns Hartenstein gegeben, Metaphysik S. 95 u. f.) Dass nun das absolute Werden Prinzip sei, ist in sich unmöglich; wo lässt sich denn in demselben — und diess ist ja selbst die Forderung Hegels für den Anfang — ein Erstes fixiren? Ein Erstes, d. h. ein schlechthin Durchsichseiendes, das als solches bleibt und keinem Wechsel des Werdens in der Veränderung unterthan ist, ist damit geradezu ausgeschlossen. Allein Hegel beschreibt in der That auch nur das Werden oder, was dasselbe, die Zeit, wie sie die Vorstellung gibt. Es ist Uebergehen des Seins in Nichts, des Nichts in Sein. Gut, aber wie viele Fragen bleiben bei einer solchen blossen Beschreibung unaufgeworfen und unbeantwortet, welche einem genaueren Denken sich von selbst aufdringen? Hegel hat daher auch darum gar kein Prinzip, weil sein Prinzip durchaus nur die bloss gegebene Vorstellung der Zeit ist, welche selbst eines Prinzips zur Erkläruug bedarf. Das absolute Werden, welches als solches zum Prinzip gemacht wird, steht haltungslos da, weil es, seiner Natur nach überhaupt ein schlechthin Beharrliches und Bleibendes voraussetzend, selbst nach einem Prinzipe sucht, auf welches es sich stützen könnte. Und gerade dieses absolute Werden und die auf ihm beruhende Dialektik, welcher der Begriff sich selbst negirend sich fortwährend wiedererzeugt und so in einer Reihe von Momenten sich realisirt, ist es, wodurch dieses System eine so grosse Anziehung ausgeübt hat. Denn in der wirklichen Erkenntniss der Gegenstände konnte diese Anziehungskraft nicht liegen.

Unser Prinzip hat seine Eigenthümlichkeit unter Anderem darin, dass es das Gegentheil des absoluten Werdens ist. Daher kein

Verhältniss der Negation zwischen dem Endlichen und Unendlichen, ein wahres Sein des Endlichen, der Welt in Gott; daher das Sein des einzelnen endlichen Wesens im Sein der andern, ohne alle Negation, daher das Sein des Bewusstseins in dieser Reihe, die Selbstbejahung desselben als solchen, das Glied dieser Reihe ist. Daher denn alles diess in der Einheit seines Begriffs, des Begriffs des Einen, welcher gerade darum so bezeichnend ist, weil durch diesen Ausdruck ein Verhältniss der Negation zwischen den einzelnen in ihm enthaltenen Begriffen unmittelbar abgewiesen ist. Wir begreifen sehr wohl, dass im ersten Begriff der Philosophie ein so grosser Reichthum enthalten sein kann, weil wir begreifen, dass zwischen den einzelnen Begriffen durchaus das Verhältniss der Bejahung stattfindet. In dem durch die Bestimmung unserer Thatsache gewonnenen Begriff des Bewusstseins, das sich als Einheit der Reihe der Wesen von sich selbst als Glied der Reihe unterscheidet, war unmittelbar auf ganz positive Weise der Begriff der Totalität der einfachen, selbstständigen Wesen, deren jedes selbst in seinem Sein auf ganz positive Weise des Seins aller andern Wesen als eben solcher in sich schliesst, enthalten, und in diesem ebenso auf ganz positive Weise der Begriff Gottes. Wir wissen nichts davon, dass das Bewusstsein sich als solches a u f h e b t, indem es bewusstlose, bloss seiende Einheit mit sich ist, dass das endliche Wesen als selbstständiges s i c h a u f h e b t, indem es ein Anderes ist, dass das Endliche s i c h a u f h e b t im Begriff des Unendlichen. Die Dialektik ist nicht unsere Voraussezung. — Und damit, denke ich, haben wir ein wirkliches Prinzip, einen ersten Begriff, der in sich selbst fruchtbar und entwicklungsfähig ist, der Jedem von vorn herein zeigt, was er von uns zu erwarten hat, weil er in sich selbst eine bestimmte Weltanschauung ausdrückt. Wer wird so scharfsinnig sein, aus dem leeren, abstracten Sein heraus sich Vermuthungen bilden zu können über die philosophischen Begriffe, die diejenigen aufstellen werden, der mit diesem Nichtsdenken — dieser „absoluten“ Pause des Denkens — zu philosophieren anfängt? Erst wenn das absolute Werden hervorgetreten ist, wird man wissen, woran man ist.

Einzig darum muss es dem Prinzip der Philosophie zu thun sein, dass es nicht der absoluten Abstraction verfalle. Ich habe

diese Aufgabe, die im Prinzip der Philosophie liegt, schon sehr bestimmt ausgesprochen in meinem „Anfang der Philosophie“ (Stuttgart 1840). Die Voraussetzungslosigkeit, sage ich (S. 2), muss, indem sie alle Voraussetzung aufhebt, zugleich alle Realität setzen, so wenigstens, dass der Anfang es schon in sich selbst enthält, dass alle Realität aus ihr hervorgehen wird. Und nicht die Abstraction vom Gegebenen als solche, wie mir Ulrici (in seinem Grundprinzip der Philosophie) vorwirft, habe ich zum Prinzip gemacht, sondern so, dass ich in derselben (sie hiermit als blosse Abstraction aufhebend), als der Reflexion des Bewusstseins auf sich selbst, einen bestimmten Inhalt nachzuweisen suchte; und dieser bestimmte Inhalt ist mir Prinzip.

Wir müssen die absolute Abstraction, d. h. die Lostrennung des Bewusstseins vom Weltlichen, worin dasselbe aus dem Ganzen sich herausversetzend sich über dasselbe stellt und zum Absoluten erhebt, aufgeben; wir müssen uns in's Ganze, in's Wirkliche ganz hineinversetzen und dasselbe in uns; d. h. wir müssen das Bewusstsein auf seinen Grund, auf seine Voraussetzung, worin es so im Ganzen ist und das Ganze in ihm, zurückführen; wenn wir in unserem Wissen und Erkennen das Wirkliche greifen wollen, wenn unsere Philosophie wirklich ein Prinzip haben soll, welches das ursprüngliche Verhältniss des Bewusstseins zum Ganzen und der einzelnen Wesen zu einander und zu Gott ausdrückt. Die absolute Abstraction ist nur ein beständiges Schwanken zwischen ihr selbst, in welcher nichts gedacht, nichts erkannt wird, und der Reflexion auf das, wovon abstrahirt worden, welches eben darum nur als gegeben aufgenommen und beschrieben wird, ohne auf ein Prinzip zurückgeführt zu werden. Das Bewusstsein als sich denkend, (womit die Philosophie immer sich eröffnet,) darf nicht heraustreten aus der Totalität des Wirklichen, sondern muss sich in diesem Acte in diese Totalität selbst ganz hineinversetzen; dann wird die Erkenntniss des Wirklichen als solchen möglich sein. Vergl. Anfang der Philos. Vorr. S. VIII. u. f. §. 46. 48. S. 229. 230.

Wir gehen nun zum zweiten Theil unserer Aufgabe, zur Erörterung der Idee des Systems der Willensbestimmungen.

Fürs Erste enthält das aufgestellte Prinzip in sich die Idee einer besonderen Wissenschaft, der Wissenschaft des Bewusstseins.

Denn es ist damit der Begriff des Bewusstseins bestimmt, wie es von ihm selbst in seinen Grund, sein Sein im Ganzen, welches sein Sein in Gott ist, zurückgeht und darin ursprünglich sich als Bewusstsein, als Unterscheidung seiner von sich selbst, vollzieht. Indem das Bewusstsein auf diese Weise in seinem Begriffe den Begriff seiner Voraussetzung enthält, so ist es ein in sich vollständiger Begriff; es ist möglich und nothwendig, es für sich selbst zu betrachten; es ist fähig, Gegenstand einer besonderen Wissenschaft zu sein. Das Bewusstsein in seiner ursprünglichen Existenz im Einen ist aber nur Bewusstsein der Möglichkeit nach; denn als Bewusstsein — als Unterscheidung seiner von sich selbst — ist es noch ungeschieden Eins mit sich als bewusstloser Einheit. Es lässt sich daher zum Voraus denken, dass es sich aus diesem bloss potentiellen Zustande zur Wirklichkeit entwickeln werde. Und die Darstellung dieser Entwicklung wird die Aufgabe der Wissenschaft des Bewusstseins sein.

Zweitens aber — und hiermit treten wir diesem Begriff selbst näher — ist das Bewusstsein, so wie wir es bestimmt haben, seinem ganzen Wesen nach Wille. Die Wissenschaft des Bewusstseins ist System der Willensbestimmungen.

Das menschliche Wesen ist in Einem ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle anderen, also beides ungeschieden; in dem selbstständigen Sein desselben ist unmittelbar das selbstständige Sein aller anderen mitgesetzt, und umgekehrt: sein Sein ist im Sein aller anderen mitgesetzt. Es ist durch sich als unbedingtes, aber es ist unmittelbar darin durch alle anderen, weil es darin zugleich ganz bedingt ist. Es ist daher nicht frei, nicht durch sich, was es ist; sondern es ist auf nothwendige Weise. Aber indem es so ganz unbedingt und ganz bedingt ist, und damit auf nothwendige Weise ist, unterscheidet es sich als unbedingt von sich selbst als bedingt, d. h. offenbar, es setzt sich als unbedingt und setzt sich als bedingt. Es hat also in diesem Acte als Bewusstsein sein nothwendiges, unmittelbares Sein als seine freie That; es ist so, indem es so sein will, sein Sein als seinen Willen hat; und das Bewusstsein besteht als solches darin, dass das menschliche Wesen, was es ist, sein Sein ganz in seinem Wollen, ganz als seine That hat, so wie umgekehrt dieses Wollen nur im Acte des Bewusstseins möglich ist.

Man sieht wohl hieraus schon leicht, dass das Wollen, von welchem hier die Rede ist, ein anderes höheres Wollen ist, als was man Begehren nennt. Doch um diesen Unterschied zu erörtern, müssen wir vorerst unsern Begriff des Wollens näher bestimmen. — Das Bewusstsein, sagten wir oben, sei vermöge seines Begriffs ein in sich selbst gedoppeltes Sein; denn es ist erstens ganz unbedingt und ganz bedingt, beides ungeschieden; es ist ein unbedingtes Sein, das als solches ungeschieden das Sein aller anderen Wesen als eben solcher enthält; zweitens ist es ein unbedingtes Sein, das sich als schlechthin unbedingt setzt, sich von sich als bedingtem unterscheidend; es ist beides in Einem, ohne dass das eine vom andern negirt wird, so dass es als sich von sich unterscheidend sich selbst bejaht als ungeschiedene Einheit mit sich, also wahrhaft ein gedoppeltes Sein ist und darin mit sich selbst identisch. — Dieser Begriff des Bewusstseins ist für die Erkenntniss des Willens von entscheidender Wichtigkeit.

Das Bewusstsein ist eben vermöge dieses seines Begriffs Wille. Wir haben also damit zugleich die Momente des Willens. So gewiss das menschliche Wesen in unserm Begriffe des Bewusstseins als sich von sich selbst unterscheidend Eins mit sich ist als solchem, das in ungeschiedener Einheit mit sich selbst, so gewiss ist das Wollen, indem es als solches ist, seinem Begriffe nach Eins mit dem nothwendigen Sein des Menschen als solchem. Der Wille ist als freier und als nothwendiger, er ist wesentlich als diese Dualität; aber der freie Wille ist zugleich völlig Eins mit sich als nothwendigem. Der freie Wille, der in sich selbst Eins ist mit sich als nothwendigem, der in sich selbst als freier sein Gesetz hat, ist der göttliche Wille.

Sofern jedoch der Wille als freier sich noch nicht gesondert hat von sich als nothwendigem, ist der freie Wille der blossen Möglichkeit nach, und der Anfangspunkt der Entwicklung des Willens, als deren Resultat erst der Wille in seiner Wirklichkeit hervortritt. Der aufgestellte Begriff, die erste Existenz des Willens ist der Begriff der Unschuld. Unschuld ist eine Bestimmung des Willens. Wir schreiben sie im eigentlichen Sinne nicht den blossen Naturwesen zu, die keinen Willen haben im bisher bestimmten Sinne. Sie ist kein bloss bewusstloses Wollen, das als solches auf bloss nothwendige Weise dem Gesetze des Ganzen, dem allge-

meinen Naturgesetze folgt (indem es sich selbst erhält nur in und mit der Selbsterhaltung aller anderen Wesen). Sie ist vielmehr schon ein bewusstes, freies Wollen, das aber, indem es als solches ist, ebenso noch ganz bewusstlos ist und auf bloss nothwendige Weise dem allgemeinen Naturgesetze folgt. Unschuld ist das nothwendige Wollen, das aber zugleich als freies ist; beides ist vorhanden, aber ungeschieden. So ist die Unschuld der erst noch mögliche Wille, die ursprüngliche Existenz desselben. Dieser bloss mögliche Wille wird sich nun aber selbst seine Wirklichkeit geben. Er wird sich als freier von sich selbst als nothwendigem sondern. Diese Sonderung ist möglich und nothwendig vermöge der ursprünglichen Dualität im Wesen des Willens, sofern er ursprünglich freier und nothwendiger Wille ist, obwohl beides ungeschieden. Man sieht wohl leicht, dass hierin die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Bösen liegt, es ist der nothwendige Act der Sonderung des freien Willens von sich selbst als nothwendigem und damit das Zurückstreben des ersteren gegen sich als letzterem. Das Böse ist daher immer die erste W i r k l i c h k e i t des Willens als solchen, oder was dasselbe, auch die erste Wirklichkeit des Bewusstseins als solchen. Hat nun aber das Bewusstsein sich als Bewusstsein von sich selbst als bewusstloser Einheit mit sich gesondert, so wird es auch dahin gelangen, als Bewusstsein in sich selbst seine Einheit mit sich zu haben, Ich zu sein und als Einheit mit sich nicht mehr bloss im bewusstlosen Sein begriffen zu sein. Der Wille, der als freier sich von sich selbst als nothwendigem Willen gesondert hat, wird als freier sich selbst sein Gesetz (die nothwendige Form des Wollens) geben. Aber Bewusstsein und Wille können sich damit doch nicht von ihrer ursprünglichen Voraussetzung losreissen. Der freie Wille hat sich selbst als nothwendigen zu seiner, von ihm als freiem unabhängigen Voraussetzung, und ohne dass diess aufgehoben wird, ist er in sich selbst als freier zugleich der nothwendige Wille, er gibt sich selbst als freier sein Gesetz. Und die innere Vollendung des Willens (oder des Bewusstseins) wird daher darin bestehen, dass der Wille in Einem als freier sich selbst sein Gesetz gibt, und zugleich dieses Gesetz als von ihm, als freiem, unabhängigen, als seine Voraussetzung weiss. Das System der Willensbestimmungen stellt die Entwicklung des Willens von seiner ursprünglichen Mög-

lichkeit (im Einen) zu dieser seiner Wirklichkeit dar. Auf diese Entwicklung, in welcher die wesentlichen Formen des Willens entstehen (vgl. System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie. Tübingen 1842) gehe ich nun hier nicht ein; sondern erörtere bloss die mit diesem Begriff des Willens gegebene Idee des Systems der Willensbestimmungen.

Der Wille, der in diesem System dargestellt wird, unterscheidet sich durchaus vom Begehren.

Das Begehren ist eine psychologische Funktion. Der Mensch, wie er in der Psychologie betrachtet wird, bildet sich aus öfter wiederkehrenden Vorstellungen ein Bewusstsein seiner Totalität mit sich selbst, welches an diesen wiederkehrenden Vorstellungen seinen bestimmten, ihm einverleibten Inhalt hat. So entsteht das psychologische empirische Selbstbewusstsein, welches seinem Inhalt nach durchaus abhängig ist von den Gegenständen, deren Vorstellungen sich aus den Empfindungen entwickeln. So hat das Selbstbewusstsein an diesen gewohnten Vorstellungen seinen bestimmten Inhalt. Sofern nun dieses so in sich bestimmte Selbstbewusstsein zugleich sich innerhalb einer bestimmten neu hinzukommenden Vorstellung eines Gegenstandes vollzieht, so ist dasselbe zugleich gefesselt an diese bestimmte Vorstellung und zugleich hinaus über sie, sofern es in sich die ganze Summe seiner ihm einverleibten Vorstellungen zusammenfasst, und es muss sich damit in der ersteren als beschränkt und gehemmt fühlen. Es wird dieser Hemmung entgegenstreben und darin das Begehren entstehen, welches ein Streben ist, die Vorstellung des Gegenstands mit dem Selbstbewusstsein zu vereinigen, oder dieselbe von sich wegzustossen.*)

So hat das Begehren durchaus seinen Ursprung im Verhältniss der Seele zu Gegenständen. Das Begehren richtet sich immer auf einen vorgestellten Gegenstand. In dem Wollen aber, welches Gegenstand des Systems der Willensbestimmungen ist, richtet sich das bewusste Wesen ganz auf sich selbst, worin es sich aus allen Empfindungen, Vorstellungen von Gegenständen herausversetzt hat. Es geht auf das reine Wesen des Menschen, worin er völlig einig mit sich selbst und mit dem Ganzen und so in Gott

---

*) Vergl. Anfang der Philos. P. 60.

ist; dieses reine Wesen des Menschen ist es, das allein That, Wille ist. So ist das Wollen, von dem hier die Rede ist, das höhere sittliche Wollen. Der Begriff des sittlichen Wollens ist nur da möglich, wo das Bewusstsein als sich denkendes von ihm selbst bestimmt wird. Denn es ist dasjenige Wollen, worin der Mensch sein Wesen will; und das Bewusstsein, weil es ursprünglich darin besteht, dass der Mensch sein Sein will, ist in diesem ursprünglichen Begriffe Eins mit dem sittlichen Wollen.

Im sittlichen Wollen liegt immer zugleich der Begriff des nothwendigen Wollens, des Gesetzes des Willens; es ist das freie Wollen, welches als solches Eins mit dem nothwendigen Willen, dem Gesetze des Willens ist. Dieses Gesetz des Willens muss von ihm als freiem unabhängig, es muss die innere Voraussetzung des freien Wollens sein, so dass dieses selbst nur möglich ist, indem es sich selbst als der nothwendige Wille vorausgesetzt ist; so ist der freie Wille unabhängig von sich als freiem schlechthin durch das Gesetz gebunden und bestimmt; ohne das gibt es kein Gesetz des Willens. Dieser richtige Begriff ist es, der unmittelbar in unserem Begriff des Willens ausgedrückt ist.

Wollen wir daher das Wesen des sittlichen Willens begreifen, so müssen wir den Begriff des Bewusstseins denken, das nicht absolut ist, sondern an ihm selbst den Begriff einer von ihm unabhängigen Voraussetzung enthält. Denn nur damit haben wir den Begriff des Gesetzes des freien Willens, welches von diesem als freiem unabhängig und seine Voraussetzung ist. Der Begriff des Sittlichen ist mit dem absoluten Idealismus unverträglich.

Das Gesetz des Willens ist von ihm als freiem unabhängig, ihm vorausgesetzt. Es ist das vom freien Wollen unabhängige Sein des Menschen, d. h. das Sein des Menschen als Naturwesens; denn das was ich unabhängig von meiner Freiheit bin, das bin ich als Naturwesen, beides ist ganz dasselbe. Und so haben wir denn von vorn herein dieses dem Bewusstsein und der Freiheit vorausgesetzte Sein des Menschen so bestimmt, dass er allein als selbsständiges Wesen ungeschieden die Selbständigkeit Aller Andern in sich schliesst, als Glied des Ganzen der Wesen ganz unbedingt und ganz bedingt durch alle andern Wesen ist. Diess ist der allgemeine Begriff des Naturwesens; denn dieses tritt nicht als un-

bedingtes heraus aus seinem Bedingtsein durch das Ganze, welches nur dem Bewusstsein, dem Geiste als solchem zukommt, sondern bleibt als selbstständiges in völliger Einheit mit seinem Bedingtsein durch das Ganze. — Dieses Sein des Menschen, worin er ebenso ganz unbedingt und ganz bedingt ist durch alle andern Wesen, worin seine Selbsterhaltung in völliger Harmonie steht mit der Selbsterhaltung aller andern Wesen, ist auf die bezeichnete Weise Gesetz des freien Willens. Das Gesetz des freien Willens als seine von ihm als freiem Willen unabhängige Voraussetzung ist daher seinem ursprünglichen Begriffe nach das allgemeine Naturgesetz, welches zugleich Gesetz des Menschen als Naturwesens ist. Und das sittliche Wollen besteht darin, dass das Wollen als solches Eins ist mit diesem durch das allgemeine Naturgesetz bestimmten Sein des Menschen als einem solchen, das seine von ihm unabhängige Voraussetzung hat, und durch welches als seine nothwendige Form es daher seinem Begriffe nach schlechthin gebunden ist.

Das Sittengesetz ist daher ursprünglich Eins mit dem allgemeinen Naturgesetz. Abgesehen davon, dass dieser Begriff nothwendig daraus sich ergibt, dass das Gesetz des Willens von ihm als freiem unabhängig ist — denn insofern ist es *eo ipso* Naturgesetz —, so ist natürlich, dass, wenn wir einmal in unserem Begriffe des Einen das menschliche Wesen in seiner ursprünglichen positiven Einheit mit dem Ganzen der Wesen erkannt haben, das Gesetz seines Wesens kein besonderes von dem allgemeinen Weltgesetze verschiedenes sein kann.

Das Gesetz des freien Willens aber, das, wie wir bisher gezeigt, von ihm als freiem unabhängig und damit seine Voraussetzung ist, muss auch, damit es Gesetz des f r e i e n Willens sei, der Wille selbst als freier sich selbst geben. B e i d e s gehört zusammen zum Begriff des sittlichen Wollens. Und das System der Willensbestimmungen, indem es zeigt, wie der Wille aus seiner ursprünglichen Möglichkeit sich selbst dazu entwickelt, dass er als freier sich selbst sein Gesetz gibt und dieses Gesetz zugleich von ihm als freiem unabhängig weiss, zeigt daher die Genesis des Begriffs des sittlichen Wollens. Es gibt damit der Moral ihre Grundlage; es ist nicht selbst Moral, indem diese auf dem vollendeten Begriff des sittlichen Wollens beruht, dessen Genesis in

der Zusammenfassung aller Momente oder Bestimmungen des Willens zur Einheit des Systems der Willensbestimmungen darstellt. Aus diesem Verhältniss des Systems der Wissensbestimmungen zur Moral folgt jedoch keineswegs, dass wir im Systeme der Wissenschaft vom System der Willensbestimmungen unmittelbar zur Moral überzugehen haben. Vielmehr, indem sich das System der Willensbestimmungen mit dem Begriffe schliesst, dass der Wille in Einem sich selbst als freier das Gesetz gibt und dieses Gesetz zugleich als von ihm als freiem unabhängiges Naturgesetz weiss, wird zunächst bei einem streng methodischen Fortgange des Denkens der Begriff des vom freien Willen, oder vom Bewusstsein unabhängigen Naturgesetzes, der Begriff der vom Bewusstsein unabhängigen Totalität des Realen als solcher für sich zu denken sein. Dieser ist es gerade, der in jenem vollendeten Begriff des Willens entsteht, — der metaphysische Begriff des Realen an sich. Das System der Willensbestimmungen, diess ist seine weitere Bedeutung, ist die eigentliche Deduction des Realprinzips aus dem Begriff des Bewusstseins. Ursprünglich ist im Bewusstsein, wie dessen Begriff in unserm Prinzip im Einen bestimmt ist, der Begriff der Totalität des Realen an sich enthalten, aber er ist darin noch nicht für's Bewusstsein. Wir müssen zeigen, wie das Bewusstsein an ihm selbst dazu kommt, den Begriff seiner von ihm unabhängigen Voraussetzung zu bilden, wie es diese seine Voraussetzung, mit der es im Einen ungeschieden Eins ist, selbst als solche zu seinem Objecte macht und den Begriff derselben denkt. Diess wäre aber nicht möglich, wenn nicht im Bewusstsein selbst von vorn herein dieser Begriff seiner Voraussetzung enthalten wäre. Also nur dadurch, dass wir das Bewusstsein seinem ursprünglichen Wesen nach als sittliches Wollen fassen, worin das freie Wollen (das Bewusstsein) von selbst auf das von ihm unabhängige, ihm vorausgesetzte Sein des Menschen im Ganzen als sein Gesetz hinweist, sind wir im Stande, aus dem Begriff des Bewusstseins selbst den Begriff des Realen an sich abzuleiten und damit die Metaphysik zu begründen. Der Begriff des Realen an sich ist damit wirklich begründet, nicht bloss dogmatisch vorausgesetzt; und dieser Begriff ist immanent, nicht transscendent, weil er im Begriffe des Bewusstseins selbst gefunden ist; und man weiss, dass hierin die Aufgabe der Philosophie besteht, wie sie

uns in neuerer Zeit seit Kant zum Bewusstsein gekommen ist. Die Kant'sche und namentlich die Fichte'sche Philosophie wusste, dass im Begriff des sittlichen Willens (im höchsten Gute) der Begriff einer vom Willen und damit vom Bewusstsein unabhängigen Ordnung der Dinge entstehe; sie wusste, dass nicht von der theoretischen, sondern von der praktischen Vernunft aus der Begriff des Realen gewonnen werden könne; und dass dem wirklich so ist, diess wird im Bisherigen klar geworden sein, und darin besteht unter anderem die Bedeutung der Idee des Systems der Willensbestimmungen. — Man bemerke aber, dass dieses so deducirte Realprincip keine blosse Abstraction, keine bloss abstracte absolute Einheit ist, welche als solche gar nicht Prinzip sein kann, sondern dass es ein inhaltsvoller Begriff ist, welcher als solcher wirklicher Erklärungsgrund der Welt zu sein fähig sein muss. Man bemerke ferner, dass dieses Prinzip der Welt ein immanentes, nicht transscendentes ist, dass in ihm die Welt aus sich selbst, aus ihrem ursprünglichen Sein in Gott erklärt wird; darauf ist von je her die Metaphysik ausgegangen, die Welt aus sich selbst, aus ihren ursprünglichen einfachen Elementen zu erklären. Sodann ist leicht zu sehen, dass eine so begründete Metaphysik, sofern sie darauf beruht, dass das Bewusstsein den Begriff seines Prius bildet, dem Idealismus der neueren Zeit sich entschieden entgegenstellt, für welchen das Bewusstsein das Prius der Natur ist, so dass diese nur in den Prozess der Sichselbstvollziehung des Bewusstseins hineinfällt, nur in diesem gesetzt, somit nicht wahrhaft an sich und unabhängig vom Bewusstsein ist. — Eben diesen immanenten Standpunkt nimmt nun das System der Willensbestimmungen innerhalb seiner selbst ein. Es ist die Entwicklung des Bewusstseins — des menschlichen Bewusstseins, ein anderes als das menschliche, oder jedenfalls als das endliche Bewusstsein kann es nicht geben — aus sich selbst, aus seinem ursprünglichen Sein in Gott. Wie wir überhaupt nicht über das Endliche selbst hinaus auf eine absolute Ursache desselben zurückgehen können, um sein Werden aus derselben zu begreifen, so können wir auch nicht über das menschliche Bewusstsein, das ja seinem Begriffe nach in ganz gleicher Linie mit der Reihe der endlichen Wesen steht, hinaus gehen, um sein Werden aus einem höheren absoluten Grunde zu begreifen. Wir können nur auf sein ursprüngliches Sein, in

welchem es in Gott ist, zurück gehen, um aus diesem sein Werden zu begreifen, um es ganz aus sich selbst zu erklären. Wir denken aber unser ursprüngliches Sein als das unsrige nur, indem von vorn herein das endliche menschliche Wesen in seiner Selbstbejahung als eines solchen Eins mit Gott, als dem absolut unbedingten, über das Endliche erhabenen Sein und geschieden von ihm ist; wir denken das menschliche Wesen als solches in seinem ursprünglichen Sein, weil wir es in seinem Begriffe zugleich bestimmt vom göttlichen Sein zu scheiden vermögen.

Diese Entwicklung des menschlichen Bewusstseins aus sich selbst schliesst von selbst alle Bestimmung dieser Entwicklung durch eine transscendente Causalität aus; sie schliesst von selbst aus, dass in diese Entwicklung je ein transscendentes, übermenschliches Agens eintreten könne; und sofern diese Entwicklung des Geistes aus sich selbst in der Geschichte als die Entwicklung der Gattung objective Realität hat, so ist die Geschichte des menschlichen Geistes durch und durch eine Entwicklung desselben aus sich selbst; sie ist eine Reihe menschlicher Gestalten, welche auf keinem Punkte durch Uebermenschliches durchbrochen sein kann. Aber nicht bloss dagegen, dass die Geschichte des Geistes an einzelnen Punkten durch Uebermenschliches durchbrochen sei, müssen wir unsern Begriff festhalten, sondern namentlich auch dagegen, dass die ganze Entwicklung des menschlichen Bewusstseins ihrem ganzen Umfange nach nicht eigentlich seine — menschliche — That, sondern die That des in ihm sich vollziehenden absoluten Geistes oder Weltgeistes sei. So nahe es hier allerdings liegt, dass dieser absolute Geist, weil er sich selbst in der Geschichte des menschlichen Bewusstseins vollzieht, eben der Menschengeist selbst sei, so beruht doch dieser absolute Standpunkt auf der Entäusserung des menschlichen Bewusstseins an eine absolute Substanz, eine absolute Objectivität, in welche es, was seine — menschliche — That ist, aus sich heraus versetzt, um, was seine That ist, als den sogenannten Prozess des Absoluten anschauen zu können. Gegen diesen sogenannten absoluten Standpunkt machen wir den subjectiven, menschlichen geltend darin, dass wir das menschliche Wesen als solches, das sich selbst als endliches bejaht, in seinem ursprünglichen selbstständigen Sein in Gott denken, dass wir dasselbe ganz aus sich selbst als

menschliches entwickeln lassen und damit seine Entwicklung bestimmt als seine eigene menschliche That festhalten. — Wir wissen nichts von einem im Prozesse des Bewusstseins sich selbst entwickelnden Gott; wie das menschliche Bewusstsein als solches sich ganz aus sich selbst entwickelt und seine Entwicklung als seine menschliche That hat, so ist andrerseits Gott für uns das ewig in sich selbst vollendete, ewig unbewegte Sein, und diese Entwicklung des Bewusstseins besteht nur darin, dass es sein ewiges Sein in Gott, welches an und für sich vor allem Bewusstsein und die unwandelbare Grundlage desselben ist, immer mehr zu einem selbstbewussten, freien Sein erhebt.

Nur auf Eines will ich noch aufmerksam machen, auf das Verhältniss unseres Begriffs des Bewusstseins zum Begriff der Religion.

Es ist offenbar ein reales von allem Wissen und Wollen unabhängiges Sein des Menschen in Gott, auf welchem die Religion beruht; ein Sein, welches dem Wissen und Wollen des Menschen schlechthin vorausgesetzt und als so vorausgesetztes allein in's Wissen und Wollen erhoben werden kann, so dass in letzter Beziehung das Wissen und Wollen, weil es ja an diesem realen Sein des Menschen in Gott seine Voraussetzung, seine Bedingung und seine Möglichkeit hat, seinen eigentlichen ihm eingebornen Inhalt an diesem Sein des Menschen im Ganzen und damit in Gott hat. Die Religion ist Wissen des Menschen von seinem Sein in Gott und Wollen desselben, so dass das Wissen und Wollen seinem Begriffe nach Wissen und Wollen dieses Seins in Gott ist. Man wird zugeben, dass in unserem Begriffe des Bewusstseins dieser Begriff unmittelbar enthalten ist; das Sichwissen des Menschen ist — diess ist der Inhalt dieses Begriffs — unmittelbar Wissen seines realen Seins in Gott.

Im aufgestellten Begriff des Bewusstseins (im Begriffe des Einen) ist das Bewusstsein als solches noch völlig Eins mit seinem realen Sein, seinem Sein in Gott; darauf gerade beruht es, dass das Bewusstsein an diesem Sein seinen ursprünglichen Inhalt hat. Aber die Entwicklung des Bewusstsein besteht darin, dass es sich von diesem seinem Sein, von seiner ungeschiedenen, bewusstlosen Einheit mit sich, sondert, um als Bewusstsein für sich selbst wirklich zu sein und sein bewusstloses Sein zum selbstbewussten zu erheben und das ursprüngliche Sein des Menschen in Gott als ein

im Selbstbewusstsein offenbares zu besitzen. So offenbaret sich der Mensch in der Entwicklung des Bewusstsein aus sich selbst sein Sein in Gott im Bewusstsein und diese fortgehende Offenbarung ist die Geschichte der Religion. Von diesem Gesichtspunkte aus scheint namentlich das Christenthum und die Person seines Stifters aufgefasst werden zu müssen. In der Person Christi schauen wir dasjenige menschliche Selbstbewusstsein an, welches sein Sein — das Sein des menschlichen Wesens überhaupt — in Gott als Selbstbewusstsein in sich offenbar hat. Die eigenthümliche Dignität dieser Person besteht nicht in einer nur ihr zukommenden Wesenseinheit mit Gott; diese Wesenseinheit mit Gott, d. h. das Sein in Gott liegt im Begriffe des Menschen überhaupt; sondern seine eigenthümliche Dignität, d. h. das in der religiösen Entwicklung Epoche machende seiner Person besteht darin, dass er dieses Sein des menschlichen Wesens in Gott als solches in seinem Selbstbewusstsein offenbar hatte. Halten wir hierbei nur fest, dass es zu dieser Offenbarung Gottes keines übermenschlichen Wesens bedarf, dass Christus als menschliches Wesen sich zu dieser Offenbarung des Seins des Menschen in Gott in seinem Selbstbewusstsein erhob, und dass diess auf einem gewissen Punkte in der Entwicklung des Bewusstsein eintreten musste; so wird sich zum Voraus auch keine Schwierigkeit dagegen erheben lassen, dass der Begriff dieser Person kein bloss metaphysischer Begriff, sondern der Begriff einer historischen Person ist; und ursprünglich, in den Zeiten des ersten Christenthums, ist ja doch Christus eben als menschliches Wesen gedacht worden, nicht als übermenschliches und der Glaube an ihn konnte auch nur dadurch entstehen, dass was ihm als sein inneres Verhältniss zu Gott offenbar geworden, an sich das Verhältniss der Menschen überhaupt ist. Ungeachtet das Christenthum auf der Idee beruht, dass in Christus das reale Sein des Menschen in Gott ein selbstbewusstes geworden ist, also darauf beruht, dass der Mensch sein reales Sein in Gott als bewusstes Wesen sich selbst offenbart, und ungeachtet dieser menschliche Standpunkt in und mit dem Christenthum entstanden ist, und immer in der Geschichte des Christenthums sein Recht behauptet hat, so ist doch auch innerhalb des Christenthums diesem immanenten, menschlichen Standpunkte der transscendente gegenübergestanden, der, was eine That der Menschen selbst ist, die Offenbarung seines Seins in

Gott im Bewusstsein, als das Hereintreten eines übermenschlichen Wesens in die menschliche Erscheinung ansieht, und in dieser Erscheinung die Offenbarung Gottes an die Menschen anschaut.

Diese Vorstellung kann natürlicherweise nur da entstehen, wo der Mensch mit seinem Bewusstsein aus seinem realen Sein, mit welchem es ursprünglich Eins ist, heraustritt, um dasselbe zu einem selbstbewussten zu erheben; denn da wird dasselbe ihm als ein fremdes von dem Bewusstsein unergriffenes Wesen gegenübertreten, sein Sein in Gott wird das Sein eines göttlichen übermenschlichen Wesens in Gott. Dieses höhere Wesen, welches seinem Begriffe nach in Gott, ewig in Gott ist, wird zwar Mensch, d. h. der Mensch weis dieses sein Sein in Gott als das seinige, aber ebenso bleibt dieses sein Sein in Gott ein ihm fremdes über ihn hinausragendes, das Sein eines Wesens in Gott, welches im Fleische erscheint, in der That aber über die menschliche Natur als ein übermenschliches Wesen hinaus ist. Diese Vorstellung entsteht also als ein nothwendiger Schein, wo das Bewusstsein sich von seinem Sein in Gott losreist, um dasselbe zu einem selbstbewussten zu erheben, ist also eine nothwendige Folge des Standpunkts, auf welchem das Christenthum steht. Man sieht aber auch, wie das Christenthum nothwendig zugleich den menschlichen Standpunkt festhält und von jenem transscendenten immer wieder auf diesen zurückweist. Und da, wo die ursprüngliche Einheit des Bewusstseins mit seinem realen Sein in Gott in der Unterscheidung des Bewusstseins von derselben sich wieder hergestellt hat, wo das Sein des Menschen in Gott als solches wirklich und vollkommen zum selbstbewussten Sein in Gott erhoben worden, da muss der Mensch auch wissen, dass der Mensch sein Sein in Gott als Bewusstsein sich selbst offenbaret; und das Recht des immanenten Standpunkts muss sich hier entscheiden.

Welche Bedingungen aber erforderlich sind, damit das Sein der Menschen in Gott als sein Sein ihm ins Bewusstsein trete, was darin enthalten ist, dass er sein Sein in Gott, die innere Wurzel seines Bewusstseins, sich selbst zum Objecte macht und als Gegenstand der Anschauung von sich bringt, diess zu erörtern, würde uns weiter in den Begriff der Religion hineinführen, als hier am Orte ist, wo nur die allgemeinen Consequenzen, die sich aus dem

System der Willensbestimmungen für die Auffassung der Religion ergeben, dargelegt werden sollten.

Die Religion ist das Sichwissen des Menschen in Gott; sie besteht darin, dass das Sein des Menschen in Gott, welches ihm mit der ganzen Reihe der Wesen gemein ist, ihm zum Bewusstsein kommt. Sie ist kein blosses Wissen von Gott, so dass das unmittelbare Object des Bewusstseins Gott wäre, sondern das Sichwissen des Menschen in Gott; denn sein Sein in Gott ist darin Object seines Bewusstseins. Dieser aus dem System der Willensbestimmungen fliessende Begriff der Religion ist in zwiefacher Beziehung von Wichtigkeit. Erstens nämlich heisst „sein Sein in Gott wissen“: sich als selbstständig in Gott wissen, und das Verhältniss des Menschen zu Gott liegt dabei durchaus in seiner Selbstständigkeit, in seiner Freiheit. Dagegen wenn das Bewusstsein zu Gott als seinem unmittelbaren Objecte sich verhält, so kann Gott als Object nur der Gegenstand der absoluten Hingebung sein, der Gegenstand, von welchem wir uns schlechthin abhängig wissen. Aber schlechthin abhängig können wir von keinem Wesen sein; denn wenn wir darin nicht doch wieder selbstständig wären, so wäre das eine Abhängigkeit ohne etwas, das abhängig ist; es kann nur von einem Wesen, das selbstständig ist, auch gesagt werden, dass es abhängig sei. Und wenn wir uns wissen als schlechthin abhängig, schreiben wir uns nicht eben, sofern wir uns wissen, ein selbstständiges Sein zu? Wir können also nicht schlechthin abhängig sein von Gott, denn wir wären darin nothwendig eben so selbstständig gegen ihn und Gott wäre hiermit selbst Glied der Reihe der Wesen, er wäre nicht Gott. Und sofern wir uns wissen, können wir uns nicht bloss als abhängig wissen, sondern zugleich als selbstständig; wir können also nur, sofern wir unser selbstständiges Sein im Ganzen wissen (worin wir eben zugleich abhängig sind von diesem), uns in Gott wissen. Die Religion kann daher nur darin bestehen, dass wir unser Sein im Ganzen zum Object unseres Bewusstseins haben, anschauen, und darin eben unser Sein in Gott als solches wissen. — Dieser Begriff nun enthält zweitens den Begriff der Religion, als ethischer, praktischer; denn nach dem oben Nachgewiesenen ist das Wissen des Menschen von seinem Sein wesentlich das Wollen seines Seins, und dieses Wollen eben das sittliche Wollen als solches. Die Religion ist

daher ursprünglich nicht ein Wissen (im bloss theoretischen Sinne), sondern ein Wollen; sie ist das sittliche Wollen selbst, so wie dieses ohne Religion, ohne Wissen seines Seins in Gott gar nicht gedacht werden kann. Die Religion fällt ihrem Wesen nach zusammen mit der ursprünglichen Existenz des Geistes, mit dem ursprünglichen Wollen, das er ist. Und ein blosses Fürwahrhalten von Dogmen oder von Erzählungeu, mögen sie nun wirkliche Geschichte geben oder nicht, hat an und für sich mit der Religion nichts zu schaffen. Ebensowenig kann das sittliche Wollen bedingt sein durch die Annahme gewisser Dogmen, sondern es hat seinen Grund in sich selbst, indem es mit der ursprünglichen Existenz des Menschen zusammenfällt; an diesem ursprünglichen Wollen allein wird die Wahrheit des religiösen Glaubens gemessen, aus ihm allein folgt der Glaube, und dieser hat nur insofern Wahrheit, als er die in dem ursprünglichen Wollen mitgesetzte Gewissheit seines Seins in Gott ist. Und diess ist ohne Zweifel die Tendenz unserer Zeit, das sittliche Wollen unabhängig zu machen von den Dogmen, dasselbe seinen eigenen Grund sein zu lassen und es umgekehrt zur Bedingung und zum Maassstab des religiösen Glaubens zu machen; erst von dieser Grundlage aus wird die religiöse Einigung der Völker möglich sein; denn die Dogmen trennen, das sittliche Wollen aber verbindet die Menschen zu Einem Ganzen.

III.

Macchiavelli.

Ein historisches Portrait.

Im Alterthum überwog das Staatsganze die Einzelnen, der Mensch ging im Bürger auf, er war nicht seiner selbst, sondern der Stadt und fand im öffentlichen Wohl seine private Befriedigung; der moderne Staat sollte auf die Selbstständigkeit der Individualitäten gebaut werden, welche den antiken aufgelöst hatte, sie musste desshalb für sich ausgebildet werden, ehe die Einzelnen in der Einheit einer freien Gemeinschaft sich verbinden konnten. Die Zeiten des Mittelalters sind diese Lehrjahre der christlichen Welt. Die einzelnen Kreise der Ritter, der Geistlichen, der Städte waren nach Gesetzen und Sitten verschieden von einander und verwalteten ihre Angelegenheiten nach eigener Ordnung und Macht, ohne Wechseldurchdringung, ohne allgemeine Ideen, gewaltsam. Die Bauern wurden zinsbar und hörig; die Bürger waren wohl innerhalb ihrer Mauern frei, aber sie blieben ohne Einfluss nach Aussen. Jahrhunderte lang scheitern die Versuche der Befreiung und Umgestaltung, weil Alles zu eng, zu local und zu speziell war. Man müsste trauern über das vergossene Blut, über die verschwendete Kraft, wenn nicht alle Zeiten und Lagen zur Entfaltung eines tüchtigen Menschendaseins Stoff böten und gerade in der Nacht der Stern der Tugend um so heller leuchtete, wenn nicht dennoch jedes Samenkorn unverloren in der Zukunft aufginge und der Baum der Menschheit von Tag zu Tag höher wüchse, durch die Stürme fester wurzelnd.

Es ist ein grosses und wahres Wort: der Mensch steht höher, wenn er auf sein Unglück tritt. So erweckte die Noth des geängsteten Gewissens ganz Böhmen, dass es in den Hussitenkriegen dem Feinde wie Ein Mann entgegenstand; aber wie bald theilen sich die Sieger selbst in zwei Lager und wie schnell werden nun die beiden Banner in den Staub getreten! Georg Dosa, der, Ungarn zu befreien, die Gleichheit Aller vor Gott und Menschen verkündete, konnte die Leibeigenen nur zum Rachekampf voll Mord und Brand entfesseln und musste selber einen glühenden eisernen Thron besteigen, während eine feurige Krone sein Haupt verbrannte. Die Bewegungen des armen Mannes in England, Frankreich und Deutschland scheiterten an der Stärke und Ueberlegenheit der Besitzenden; die glorreichen Kämpfe der spanischen Städte errangen nichts als den Kranz des Heldenruhms für die Erschlagenen. Es fehlte eine öffentliche Macht und öffentliche Meinung, und dass beide sich bilden konnten ohne schreckliche Verwirrung und Zerstörung alles Gewordenen, dazu bedurfte es der Concentration der Staatsgewalt in Einer Hand, damit dann aus der Verschmelzung selbstständiger Persönlichkeiten mit dieser allgemeinen Einheit der Volksstaat der neuen Zeit hervorgehen konnte.

Der Mann, welcher diesen Gedanken fasste und unter beständigem Hinblick auf das Alterthum für seine Mitbürger aussprach, war Macchiavelli.

Er war 1469 geboren, verlebte seine Jugend in der glücklichsten Zeit der Mediceer zu Florenz, ward frühzeitig Staatssekretär und war vierzehn Jahre lang hauptsächlich in Gesandtschaften thätig. Der Sturz Soderini's zog auch Macchiavelli's Entlassung nach sich. Dass er an einer Verschwörung Theil genommen, ist ganz unerwiesen; erfolglos ward er desshalb gefoltert, und seine Einsicht im Allgemeinen, wie seine verständig klaren Ansichten über diesen Punkt rechtfertigen ihn zur Genüge. In gezwungener Musse suchte er sich durch den Umgang mit Landleuten vor'm Roste zu wahren, während er das Alterthum studirte, oder er las die Liebeslieder Ovid's und Tibull's zur Würze sinnlicher Freuden, getreu dem Grundsatze Boccaccio's: lieber thun und bereuen, als nicht thun und bereuen. Er musste selbst die Armuth erproben, die er an dem glücklichen Staate preist, der seinen Dictator vom Pfluge holt. Wir verdanken diesem Umstande

seine vortrefflichen Werke; er selbst lernte nur allmälig im Schreiben einen Ersatz fürs unmittelbare Handeln finden. Zunächst gab ihm die Dichtkunst Trost, und er verfasste einige Komödien voll genialer Keckheit und heidnischer Ausgelassenheit, sich selbst vertheidigend mit den Worten: „Wenn diese leichten Dinge nicht würdig scheinen sollten eines Mannes, der für ernst und weise gelten will, so entschuldigt ihn damit, dass er durch diese Spiele der Phantasie die trüben Stunden, die er verlebt, aufheitern möchte, indem er eben jetzt nichts anderes hat, wohin er seine Blicke wende, und es ihm benommen ist, Gaben anderer Art in anderen Unternehmungen zu zeigen." Zugleich aber erwies er sich ernst und weise in seinen Terzinen, ethischen Gedichten voll Kraft und weihendem Seelenadel.

Dann schrieb er seine sieben Bücher über die Kriegskunst. Gute Gesetze und gute Waffen sind ihm die Grundlagen des Staates. Der Hass gegen die fremden Söldnerheere, die Einsicht, dass nur die Wehrhaftigkeit der eigenen Bürger dem Staate frommt, der Drang, zu helfen an der Rettung Italiens, Züge und Ideen, die wir in allen seinen Schriften finden, bilden hier das Thema der Untersuchung. Er denkt vom Schiesspulver zu gering, aber erkennt richtig die Bedeutung des Fussvolks vor der Reiterei und wirkt für die Umgestaltung des Kriegswesens, die es den Rittern entzog und den Kern des Heeres im dritten Stand suchte.

Ziemlich gleichzeitig und in einem Buch auf das andere sich beziehend, verfasste er seine Discorsi über die erste Dekade des Livius und den Principe. Beide sind durchaus in demselben Geiste geschrieben, Vieles ist gleichlautend in ihnen; das erste Werk zeigt, wie ein gesundes naturwüchsiges Volk durch Gemeinsinn emporkommt, das andere will in zerrütteter Zeit die verlorne Einheit durch Einen gewaltigen Mann dargestellt sehen, dass von da aus die Freiheit sich wieder entwickle. Wie ernst es ihm mit seinem Fürsten war, beweist das ganz ähnliche Verlangen, das er an Leo X. zur Erneuung des Vaterlandes stellt; wenn ihm die Gründung von Religionen und Staaten als das Grösste galt, so fand er für sich den nächsten Ruhm darin, das Wesen des Gemeinlebens zu untersuchen und die Mittel zu seiner Erhebung anzugeben; in jener Zuschrift an Leo sagt er selbst: „Ich glaube, dass die grösste Ehre, welche die Menschen erlangen können, die sei, welche ihnen

von ihrem Vaterlande freiwillig gereicht wird; ich glaube, dass das Beste und Gott Wohlgefälligste, das man thun kann, jenes sei, was man für das Vaterland vollbringt. Kein Mensch ist jemals um irgend eine Handlung so gepriesen worden, als jene, welche die Gesetze und Einrichtungen ihrer Staaten reformirt haben; diese werden nächst den Göttern als die Ersten genannt, und da nur Wenige gewesen sind, welche Gelegenheit gehabt haben, das zu thun, und sehr Wenige, die es zu thun verstanden haben, so ist die Zahl derer, die es wirklich gethan haben, sehr gering. Und dieser Ruhm ist von solchen Männern, die niemals Anderes als Ruhmwürdiges angestrebt haben, so hoch geschätzt worden, dass sie, wo sie nicht in der Wirklichkeit einen Staat ordnen konnten, es in ihren Schriften gethan haben, wie Aristoteles, Platon und viele Andere, die der Welt zeigen wollten, dass, wenn sie nicht wie Solon und Lykurg eine Republik zu gründen vermochten, es ihnen dazu nicht an Wissen, sondern an Gelegenheit mangelte, ihre Kenntnisse geltend zu machen."

Beide Werke steigerten sein Ansehn, so dass er wieder in Staatsangelegenheiten gefragt und benutzt wurde. In diesen Tagen schrieb er die Geschichte von Florenz, ein Meisterwerk ächthistorischer Darstellung. Wenn er in seinen Briefen und Gesandtschaftsberichten die Dinge einzeln betrachtete und gern auf die Persönlichkeit der Menschen, auf ihre Leidenschaften und Intriguen zurückführte, wenn er in seinen Gedichten die innere Nothwendigkeit, den grossen Plan des Schicksals tiefsinnig wie in Dante's Orakelton verkündet, so bilden in seiner Geschichte, wie Gervinus sagt, beide Betrachtungsarten, auf eine unübertreffliche Weise geordnet, Vor- und Hintergrund der Ereignisse, und während er mit genauer Forschung die freien Beweggründe der handelnden Personen in's Licht stellt, deutet er in solchen Momenten wo, wie er an einer Stelle, in der er von Camillus redet, sehr tief empfindet, die Eingriffe des Unsichtbaren in dem Gang der Dinge sehr sichtbar sind, leise auf diese lenkende Hand zurück. So überlegt, so besonnen, so umsichtig ist diese Geschichte angelegt, dass von ihr auch der gründlichste Kenner würde rühmen können, was Ginguené von seinen Discursen sagt, dass überall Tiefe der Gedanken und unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Thatsachen vorleuchte.

In Macchiavellis Jahrhundert hatte die Menschheit wieder die Augen aufgethan und die Natur zu beobachten angefangen; ebenso hatte sie ihrer Vergangenheit sich erinnert und die Alterthumswissenschaft wieder erweckt. Beide Richtungen seiner Zeit vereinigt Macchiavelli: die Freude an der Erfahrung, nach der ihm die Zeit für die Mutter aller Wahrheit gilt, durch die er zu einem Naturforscher des Staates wird, und der Sinn für das Alterthum, das er nicht bloss in seinen Statuen und Schriftwerken, sondern mehr noch in seiner politischen Grösse und Weisheit ergründet und erneut sehn möchte. Er dringt auf klare Erfahrung, aber auf die ganze volle, die auch das Mysteriöse nicht verwirft und über die Sympathie der Natur mit den Ereignissen der Menschen nachdenkt; er blickt auf die Vorzeit, aber um von ihr Lehre und Kraft für künftige Thaten zu gewinnen.

Macchiavelli ist durchaus ein Römer. Auch von ihm gilt, was die St. Simonisten von Napoleon sagten, wenn sie ihn das Genie nannten, welches zu erzeugen von Rom sei vergessen worden. Darum dringt er überall auf die eiserne Consequenz des Charakters und der Unternehmungen, und findet das Unglück der Menschen darin, dass sie weder zum Guten noch zum Schlechten die rechte Entschiedenheit besitzen und desshalb verkehrte Mittelwege einschlagen; darum geht ihm der Staat über Alles und hat ihm nur dasjenige Werth, was in Bezug auf diesen steht, so wie ihm Alles entschuldigt und gerechtfertigt ist, was dem Zwecke des Ganzen dient und seinem Wohle frommt. Die Blüthe der Kunst und Wissenschaft in seinen Tagen bietet ihm keinen Ersatz für die versunkene politische Grösse Italiens; die um ihrer selbst willen forschende Weisheit und die schöne freie Poesie der Griechen bleiben ihm fremd, aber die Römischen Schriftsteller mit ihren grossen Staatsgedanken und ihren kolossalen Heldenbildern sind seine Führer, seine Genossen. Er spricht bestimmt aus, dass kein Volk ohne Religiosität ein weltgeschichtliches Werk vollbringe, aber er preist besonders die religiösen Einrichtungen der alten Römer, wegen ihres ununterbrochenen Zusammenhanges mit dem Staat und den Zwecken des politischen Lebens. Aus demselben Grund stammen seine Angriffe gegen die mittelalterliche Kirche, die er in folgender Stelle seiner Discorsi concentrirte. „Wäre die christliche Religion nach den ursprünglichen Satzungen ihres Stifters von den

Häuptern der christlichen Republik aufrecht erhalten worden, so würden unsre Staaten um vieles einiger und glücklicher sein. Diesen Verfall derselben lernt man nicht besser einsehn, als wenn man betrachtet, wie gerade die Länder, welche der Römischen Kirche, dem Haupt unserer Religion, näher sind, weniger Religion besitzen. Und wer die ursprünglichen Grundlagen unsers Glaubens betrachtet und die Abweichungen des heutigen Gebrauchs von jener einsieht, der wird urtheilen müssen, dass nahe ohne Zweifel der Untergang oder die Zuchtruthe sei. Durch das schlechte Beispiel des Römischen Hofs hat unser Land alle Frömmigkeit und Religiösität verloren, was unendliche Uebel und unendliche Ausartung mit sich bringt; denn wie man unter Erhaltung der Religiosität jedes Gute voraussetzen darf, so jedes Uebel, wo sie mangelt. Das also haben wir unsrer Kirche und unsren Geistlichen zu danken, dass wir entartet und gottlos geworden sind, wir haben aber noch eine grössere Verpflichtung gegen sie, die die Ursache unsres Ruins geworden. Diess ist die immerwährende Zertheilung unsres Landes durch die Kirche. Und wahrlich niemals war ein Land einig und glücklich, wenn es nicht unter Eine Republik oder Einen Fürsten gekommen, wie es in Frankreich und Spanien geschah. Und die Ursache, dass Italien sich nicht in derselben Lage befindet und nicht Eine Republik bildet oder Einen Fürsten hat, der es regiert, ist einzig die Kirche; denn obgleich sie hier ihren Sitz und eine weltliche Herrschaft hat, ist sie doch nie so kräftig und mächtig gewesen, dass sie den Rest von Italien hätte erobern und beherrschen können; auch gestattet sie keinem Andern die Eroberung des Ganzen und verursachte dadurch, dass unser Land niemals unter Ein Haupt kam, sondern unter mehrere Fürsten getheilt voll Zwietracht und Schwäche die Beute jedes Angreifers ward.“ Durch das Studium der antiken Literatur ist allerdings Macchiavelli von ihrem Geist ergriffen und durchdrungen worden, und so entstand in ihm, um mit Fichte zu reden, jene hohe Ergebung in das unbekannte Schicksal, jenes feste Berufen auf sich selber, als das Einzige worauf man bauen könne, jenes frische Ergreifen des Lebens, so lange es noch da ist, indem wir für die Zukunft auf nichts rechnen können, jene Prometheische Gesinnung, die man wohl das moderne Heidenthum genannt hat; dass er aber keineswegs das Christenthum hasste oder blindlings

verwarf, weil er es mit dem Mönchs- und Pfaffenthum verwechselt hätte, mögen seine ausdrücklichen Aussprüche beweisen, die dadurch nicht geschwächt werden, dass er anderwärts behauptet, jeder Staatenordner habe zu Gott seine Zuflucht genommen, weil sonst seine Gesetze von der Menge nicht wären angenommen worden, denn hierin liegt wohl ein Verkennen der Einheit aller Lebenssphären in der Jugendperiode der Völker und ein irriger rationalisirender Pragmatismus, keineswegs aber die Meinung, als sei die Religion nur ein Mittel der Klugheit, zumal er sie selbst wiederholt für die Mutter alles Guten und alles Glücks erklärt und in ihrer Verachtung die Quelle des Missgeschicks und Untergangs der Einzelnen, wie der Nationen findet. Seine Ansicht über das Christenthum ist nun diese: „Unsere Religion lehrt uns das Weltliche minder zu achten, die Heiden aber setzten hierin das Höchste. Sie entbehrten daher die Menschlichkeit des jetzigen Geschlechtes, das zeigt schon die Pracht und blutige Wildheit ihrer Opfer. Der alte Glauben hat Niemand heilig gesprochen, als Feldherrn und Fürsten und wer sonst sich weltlichen Ruhm gegründet, während das Christenthum beschauliches Leben und Demuth verherrlicht. Das Christenthum hat das höchste Gut in Selbsterniedrigung, in Geringschätzung und Verachtung der irdischen Dinge gesetzt, jene aber in Geistesgrösse und Körperkraft und was sonst den Menschen stark macht. Und wenn auch unser Glaube verlangt, dass man Stärke besitzen soll, so ist's mehr zur Geduld, als zur Thatkraft. Diese Lebensansicht scheint die Welt schwach gemacht und sie in die Hände von Bösewichtern gegeben zu haben, welche die Menschen leicht zu bändigen vermochten, sobald die Menge, um des Paradieses theilhaftig zu werden, lieber ihr Joch ertrug, als rächend abschüttelte. Doch obgleich die Religion selbst die Welt entmannt und den Himmel entwaffnet zu haben scheint, so rührt diess alles ohne Zweifel vielmehr von der Verworfenheit derer her, die den Glauben mehr der Unthätigkeit als der kraftvollen Tugend zu Gunsten gedeutet haben. Denn hätten sie bedacht, dass die Religion die Erhebung und Vertheidigung des Vaterlandes gestattet, so würden sie gesehen haben, dass sie will, wir sollen es lieben und ehren und uns zu seinem Schutze bilden."

Wie das Alterthum auch das Werk der Gesammtheit und der Jahrhunderte gern an einzelne Namen knüpft, so glaubt Macchia-

velli an die Macht hervorragender Persönlichkeiten und an den Einfluss ihres Beispiels, und nennt nur dasjenige gut und dauernd, was von uns selbst und unsrer Tugend abhängt. Der Geist regiert die Welt, und darum findet er, wie schon im Alterthum Sallustius, in der trefflichen Tugend einzelner Bürger den Quell für Glanz und Dauer des Römischen Staats, der einmal schon durch Ueppigkeit und Müssiggang dem Verfall nah, doch durch die Grösse der Feldherrn und Beamten aufrecht erhalten ward. Darum will er die freie Entfaltung jeglichen Vermögens und meint, es sei niemals weise gewesen, das ganze Glück auf das Spiel zu setzen, ohne alle Kraft anzuwenden; die Stärke erwirbt sich leicht den Namen, nicht der Name die Stärke. Gleich den Alten sucht er sich in's Unabwendbare zu fügen:

„Wenn Unglück kommt, und wohl kommt's jede Stunde,
Schling' es hinab wie bittre Arzeneien,
Ein Thor ist, wer sie kostet mit dem Munde."

Gleich den Alten preist er die harte Schule der Noth, weil sie den Charakter stählt, weil das mit Anstrengung Erarbeitete und Gebaute auch fest begründet und für die Zukunft sicher steht; Hände und Zunge des Menschen, die edelsten Werkzeuge seiner Veredlung, würden ohne antreibende Nothwendigkeit es zu keiner Vollendung gebracht haben; die Ruhe des Friedens vernachlässigt die seltnen und grossen Männer, aber stürmische Zeiten ziehen sie hervor und bilden ihre innerliche Stärke für umfassende Thaten aus; jede Widerwärtigkeit gibt dem Menschen Gelegenheit zum Sieg, zu höherem Steigen. Wer im Glück und Unglück denselben Muth, dieselbe Würde bewahrt, der zeigt, dass das Glück keine Macht über ihn habe. Das Schicksal und die eigne Thätigkeit des Menschen müssen im Bunde stehn, Gott hilft nur denen, die sich selber helfen.

„Die Kraft ist's, die den Völkern Frieden schafft,
Der Friede zeuget Muss', und Müssigkeit,
Hat manche Städt' und Lande hingerafft.

Ist dann ein Volk zerrüttet eine Zeit
In Ausartung, so kehrt es oft zurücke
Noch einmal zu der alten Trefflichkeit.

So will die Ordnung dess, der die Geschicke
Der Menschheit lenkt, dass stete Dauer nimmer
Was unter dieser Sonne lebt, beglücke.
Es ist, wird immer sein und war so immer,
Dass Gut auf Bös und Böses folgt auf's Gute,
Und Eins sich pflanzet auf des Andern Trümmer.
Wohl glaubt' ich stets, dass Gift des Todes ruhte
In Zins und Wucher, dass die Fleischessünde
Der Erdenreiche Geisel sei und Ruthe,
Und dass sich ihrer Grösse Ursach finde
Im Wohlthun und im Beten und Enthalten,
Und dass hierauf sich ihre Macht begründe:
Doch denkt, wer tiefern Sinn weis zu entfalten,
Diess Uebel gnüge nicht, sie zu vernichten,
Noch gnüge dieses Gut, sie zu erhalten.
Der Wahn, Gott werd' ein Wunderwerk verrichten
An uns, dieweil wir faul die Kniee beugen,
Muss Reich' und Staaten gar zu Grunde richten.
Wohl Noth ist's, vom Gebete nicht zu weichen,
Und sinnlos sind die sich zu stören freuen
Ein Volk in seinen heiligen Gebräuchen;
Denn wahrhaft scheint's, dass sie die Gründer seien
Von Zucht und Eintracht, und mit diesen war
Stets gutes Glück und fröhliches Gedeihen.
Doch Keiner sei so hirnlos ganz und gar,
Zu harren, wenn sein Haus den Einsturz droht,
Ob ihn ein Wunder rette vor Gefahr:
Ihn hascht in der Ruinen Sturz der Tod."

Der Mensch kann das Schicksal unterstützen, nicht aber sich ihm widersetzen; er kann seine Fäden spinnen helfen, nicht aber sie zerreissen. Darum darf Niemand sich jemals selber aufgeben, da er niemals sein Ende kennt, und da das Schicksal auf verborgenem und krummem Pfade geht, so hat man immer zu hoffen und nie sich selber zu verlassen, in welcher Noth man sich auch befinden mag. Und Keiner zweifle daran, dass auch er das kann, was Andere vermocht haben. So lehrt Macchiavelli in den Discorsi, und im Principe sagt er bei der Untersuchung von der Frage, wie viel das Glück über die menschlichen Unternehmungen vermöge:

„Es ist mir nicht unbekannt, dass Viele dafür gehalten haben und noch dafür halten, die weltlichen Dinge seien durch das Geschick und durch Gott so unabänderlich bestimmt, dass die Menschen dabei nichts zu ihrem Vortheil verändern könnten und durchaus kein Gegenmittel hätten; desshalb soll man seines Schweisses schonen und sich vom Schicksal regieren lassen. Diese Meinung hat in unseren Tagen grösseren Beifall gefunden, als je um der grossen Umwandlungen willen, die wir erlebt haben und noch alle Tage erleben, weit hinaus über alles menschliche Vermuthen. Dieses erwägend, hab' auch ich mich manchmal zu solcher Ansicht hingeneigt. Wiederum aber, da uns ja freier Wille verliehen ist, urtheile ich, es möge wohl wahr sein, dass das Glück über die eine Hälfte unserer Handlungen entscheide, aber dass es die andere Hälfte oder etwas weniger unsrer Leitung überlasse. Ich vergleiche dasselbe einem reissenden Strome, der in einem Ausbruche von Wuth die Ebenen unter Wasser setzt, Bäume und Häuser darniederwirft, hier Land abspült und dort es anschwemmt; Jeder flieht und weicht vor seinem Zorn, ohne widerstehen zu können. Trotzdem aber ist es dem Menschen unbenommen, in ruhigen Zeiten Vorkehrungen dagegen zu treffen durch Befestigung der Ufer und Dämme, also dass, wenn er wieder anschwillt, er entweder in einem Kanale friedlich abfliesse, oder sein Ungestüm wenigstens nicht so schrankenlos und verderblich sei. Gleicherweise verhält es sich mit dem Glück, das auch nur da seine Macht zeigt, wo keine männliche Tugend zum Widerstand gerüstet steht, und seine Angriffe nur nach der Seite wendet, wo keine Ufer und Dämme dieselben aufhalten. Und wolltet ihr etwa näher hinsehen auf Italien, den Sitz jener Umwandlungen, den Anziehungspunkt aller jener Bewegungen, so würdet ihr finden, dass es ein Feld ist ohne Dämme und ohne irgend ein festes Ufer. Wäre dasselbe geschirmt gewesen durch gehörige Tüchtigkeit der Menschen, wie Deutschland, Spanien und Frankreich, dann würde diese Ueberschwemmung nicht so grosse Veränderungen hervorgebracht oder sich gar nicht hierher ausgebreitet haben. Sodann glaube ich, dass derjenige Glück habe in seinen Unternehmungen, dessen Verfahrungsweise mit der Beschaffenheit seiner Zeit übereinstimmt, Unglück aber derjenige, der mit ihr im Widerspruche steht. Und da das Glück wechselt und wandelt, die Menschen aber unbiegsam bei ihrer

Eigenthümlichkeit beharren, so sind sie glücklich, wenn sie an ihre Zeit und deren Forderungen sich anschliessen. Doch halte ich allerdings dafür, dass es besser sei, ungestüm einherzugehen, als bedächtig, indem Fortuna ein Weib ist, die geschlagen und gestossen werden muss, wenn man sie unter sich bringen will, auch sieht man, dass sie sich dadurch eher überwinden lässt, als durch kalte Bedächtigkeit; überhaupt als Weib ist sie eine Freundin der Jünglinge, weil diese weniger Rücksichten nehmen, verwegener sind und ihr mit grösserer Kühnheit gebieten."

Solche Worte fanden in Fichte's Brust voll Männerstolz einen Widerhall; der deutsche Philosoph bemerkt zu obiger Stelle: „Der schönste Glücksstern, der einem Helden in's Leben leuchten kann, ist der Glaube, dass kein Unglück sei und dass jede Gefahr durch feste Fassung und durch den Muth, der nichts, und wenn es gilt, auch das eigne Leben nicht schont, besiegt werde. Gehe ein solcher unter in der Gefahr, so bleibt es nur den Zurückgebliebenen, sein Unglück zu beklagen, er selbst ist nicht mehr zugegen bei seinem Unglücke. So ist auch die würdigste Verehrung, welche der Mensch der über unsre Schicksale waltenden Gottheit zu bringen vermag, der Glaube, dass sie reich genug gewesen sei, uns also auszustatten, dass wir selbst unser Schicksal machen könnten; dagegen ist es Lästerung, anzunehmen, das unter dem Regimente eines solchen Wesens dasjenige, was allein Werth hat, an dem Menschen, Klarheit des Geistes und Festigkeit des Willens, keine Kräfte seien, sondern Alles durch ein blindes und vernunftloses Ungefähr entschieden werde. Denke, könnte man dem Menschen zurufen, dass du Nichts durch dich selbst seiest und Alles durch Gott, damit du edel und stark werdest in diesem Gedanken, aber wirke, als wenn kein Gott sei, der dir helfen werde, sondern du Alles thun müssest, wie er dir denn auch in der That nicht anders helfen will, als er dir schon geholfen hat, dadurch, dass er dich dir selbst gab."

Nach Römerart hat Macchiavelli sich um die letzten Gründe überall wenig bekümmert; er gibt einige materialistische Erfahrungssätze über Geschichte und Staat, ohne nach dem Prinzip und Zweck zu fragen. Er sieht in dem Geschicke der Menschheit, wie der Völker nur einen Kreislauf. Am schönsten drückt er diess in seiner Florentinischen Geschichte folgendermassen aus: „Die Länder

pflegen in ihrem Kreislauf von Ordnung zu Unordnung zu gelangen und dann wieder von der Unordnung zur Ordnung zurückzukehren; denn da von der Natur den Dingen dieser Erde kein Beharren gegönnt ist, so müssen sie, angelangt auf dem Gipfel ihrer Vollkommenheit, wo sie nicht mehr aufsteigen können, herabsteigen, und ebenso wenn sie herabgestiegen und durch Zerrüttungen zur äussersten Niedrigkeit gelangt sind, müssen sie nothwendig, da sie nicht weiter sinken können, wieder emporsteigen, und so fällt man immer vom Guten zum Bösen und erhebt sich vom Bösen zum Guten. Denn die Kraft erzeugt Ruhe, die Ruhe Müssigkeit, die Müssigkeit Unordnung, die Unordnung Zerrüttung; und ebenso entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück. Daher haben weise Männer bemerkt, dass die Wissenschaften erst auf kriegerische Rüstigkeit folgen und dass in den Staaten und Städten eher Feldherren, als Philosophen auftreten. Denn wenn die gute und geregelte Kriegsmacht Siege erzeugt hat und der Sieg Ruhe, so kann die Tapferkeit kriegslustiger Seelen mit keiner ehrbareren Musse als der der Wissenschaften verderbt werden, und mit keiner grösseren und gefahrvolleren Täuschung, als mit dieser, kann sich die Müssigkeit Eingang in gutgeordnete Städte schaffen.“ Wenn ein Volk diesen Kreislauf nicht mehrmals wiederholt, meint er anderwärts, so liege diess nur im Mangel an Kraft; dass aber die ganze Menschheit eine Bestimmung und ihre Entwicklung ein Ziel habe, nämlich das freie, volle Menschenthum oder die Gründung des Gottesreichs auf Erden, dass die einzelnen Völker vom Schauplatz abtraten, wenn sie eine ihnen eigne Mission erfüllt hatten, dass wir keine Danaidenarbeit thun, wenn wir das ursprüngliche Wesen unseres Geschlechts durch freie Kraft selbstbewusst verwirklichen helfen, diese höhere Ansicht der Dinge lag noch ausser dem Gesichtskreis Macchiavelli's. Es mag eine richtige Beobachtung seiner Zeit gewesen sein, wenn er behauptet, Jedweder, der einen Staat errichtet und Gesetze gibt, müsse voraussetzen, dass alle Menschen bösartig sind und ohne Ausnahme ihre Schlechtigkeit geltend machen werden, sobald sich dazu eine Gelegenheit findet, — aber der Staat wird dadurch zu einem grossen Gefängniss, statt zu einem Hause der Freiheit, zu einem Organismus der Sittlichkeit, und Keiner, auch der Polizeidiener nicht, dürfte ohne Polizeidiener und Ketten ausgehen; es

ist hier ganz ausser Acht gelassen, dass nicht die thierische, sondern vielmehr die vernünftige Natur des Menschen ein geordnetes Gemeinleben verlangt, und dass das Gesetz meines eigenen Wesens kein Zwang und keine Fessel für mich heissen kann.

Ursprünglich ist ihm der Staat nur aus dem Bedürfniss des Schutzes gegen Feinde entstanden. Diess mag der äussere Anlass sein, aber der innere Grund ist es nicht, dieser ruht auf der Nothwendigkeit der Vernunft. Als der Menschen mehrere wurden, schaarten sie sich zur Vertheidigung zusammen und sahen sich nach dem Stärksten und Herzhaftesten um und machten ihn zu ihrem Haupt, dem sie gehorchten. Dieser nun setzt statt der Wahlfreiheit die Erbfolge durch, aber indem die Monarchie in Tyrannei ausartet, erheben sich die Angesehensten, stürzen dieselbe und errichten eine Aristokratie. Bald sucht auch diese nur ihren Privatvortheil, das Volk empört sich und gründet eine Demokratie, aber diese wird zügellos und es schwingt sich wieder ein Herrscher empor, und so gehts wieder von vorne. Dass nicht bloss durch Schlechtigkeit der Regenten, sondern auch durch die gesunde Kraft und wachsende Einsicht des Volks dieses zur Theilnahme an der Staatsverwaltung kommt, dass auch wegen der erkannten Nothwendigkeit einer Concentrirung sämmtlicher Lebenssphären im Staate Einer an die Spitze tritt, blieb leider unbeachtet. Damit hängt zusammen, dass für Macchiavelli die Begriffe von Gut und Bös, von Gerechtigkeit nichts an sich sind, sondern erst im Staat entstehen, indem man das Nützliche und Schädliche allmählig kennen lernte und diesem letztern durch Gesetze zu begegnen suchte; indem man Strafen gegen die Uebelthäter anordnete, kam man zur Erkenntniss des Rechts. So wird nur die äussere Entstehungsweise, nicht das innere Prinzip berücksichtigt. Sobald aber Macchiavelli auf seinem eigentlichen Boden steht und die gegebene Wirklichkeit als solche zu behandeln hat, erscheint die Energie seines Verstandes, die Stärke seines Willens in staunenswürdiger Grösse.

Da findet er für die Geschichte das Gesetz „der Rückkehr zum Zeichen.“ Alle Dinge der Welt haben ihre Grenze, diejenigen aber legen ihre volle bestimmte Laufbahn zurück, welche ihren Körper nicht zerrütten, sondern geordnet erhalten, dass er sich entweder nicht ändert, oder, wenn er sich ändert, diess zum Heil und nicht zum Schaden gereicht. Den Staaten und Secten aber

dienen diejenigen Veränderungen zum Heil, die sie auf ihr Prinzip zurückführen, und daher sind diejenigen am besten eingerichtet und dauern am längsten, welche sich mittelst ihrer Ordnungen erneuern können. Das aber ist bei dem allgemeinen Werden und Wechseln sonnenklar, dass Alles untergeht, was sich nicht erneuern kann. Diess geschieht aber durch die Zurückführung auf das Prinzip. Denn alle ursprüngliche Einrichtungen von Staaten und Genossenschaften haben etwas Gutes, wodurch sie zuerst Ehre und Gedeihen erlangen, und darum sind Umwälzungen heilsam, welche jenen ersten Keim des Ruhmes und der Grösse zu neuem Wachsthum hervortreten lassen, so dass das Ursprüngliche mit frischer Kraft wieder aufgenommen wird.

Da findet er den Trieb des Fortschritts in der Natur begründet, welche die Menschen in der Art geschaffen hat, dass sie Alles begehren, aber nicht Alles erreichen können; daher entspringt aus dem nie ganz gestillten Verlangen ein beständiges Weiterstreben. Es hat die Bewegung zur Folge, die auch dem Staate so heilsam als nothwendig ist. Wo die Säfte im Innern stocken, da kann sich auch keine Macht nach Aussen bethätigen; wo dagegen alle Kräfte reg und wach sind und im Wetteifer mit einander ringen, da ist gesundes, starkes Leben, da sind gute Gesetze und Siege das Resultat der Bewegungen. Gesetze aber machen den Menschen gut, wie die Armuth ihn fleissig macht; gute Sitten bedürfen des Gesetzes, um zu bleiben, das Gesetz bedarf der Sitte, um beobachtet zu werden. Das Gesetz ist Nerv und Leben des freien Daseins. Der Staat mag bestehen, wo die verschiedenen Gewalten durch Gesetze wohl mit einander vermischt sind, so dass zugleich die Regierungsformen, welche sonst auf einander folgen, oder bei verschiedenen Völkern bestehen, sich in gegenseitiger Durchdringung in ihm finden.

Da gibt er seiner Zeit die grosse epochemachende Lehre, dass vor Allem die Einheit des Staates nothwendig ist, und die einzelnen Kreise und Momente desselben darum nicht für sich, sondern oder nur als Glieder des Ganzen bestehen und wirken dürfen. Das Gemeinwohl ist des Staatsmannes einziger Zweck, nur da ist Gedeihen, wo Alle nach ihm trachten. Und damit diese Einheit auch in der Erscheinung sichtbar werde, ist es bei der Verwaltung grosser Dinge das Heilsamste, dass der Oberbefehl in Einer Hand

ruhe, ist es für den Ordner des Staats nothwendig, dass er allein sei. Macchiavelli ist so voll von diesem Gedanken, dass er den Brudermord des Romulus entschuldigt, weil dieser die That nicht aus Eigennutz vollbracht habe, sondern für das allgemeine Beste, welches nur in jener Einheit und Ganzheit besteht, die auch Einen Gründer verlangt.

Diese Idee der Staatseinheit und des Gemeinwohls will Macchiavelli durch seine Schriften in den Herzen seiner Mitbürger erwecken, damit sie zur Rettung aus allen Nöthen verwirklicht werde. Im alten Römerthum findet er jenes Zeichen, zu dem Italien zurückkehren müsse; aber Ein grosser Mann muss es mit starker Hand auf diese Bahn bringen. Darum schreibt er seine Discorsi, um in dem Staatsleben der Römischen Republick ein Muster aufzustellen, darum seinen Prinzipe, dass ein kühner Geist, von dieser Anschauung ergriffen, der Reformator seines Volks werde, in beiden Büchern das Beste seiner Besitzthümer, das Wichtigste, was eine lange Welterfahrung und fortgesetztes Studium ihn gelehrt, dem Vaterlande darbringend.

Weil Macchiavelli an die Macht des Beispiels glaubt, so geht er die Römische Geschichte durch, und zeigt an den einzelnen Erzählungen des Livius, was die Alten gross gemacht: Einheit, Oeffentlichkeit, freie Bewegung. Alle Einzelnen fanden im allgemeinen Wohl das eigne, darum wirkten sie gemeinsinnig zusammen, und das Volk ist immer kühn und stark, wenn es zusammensteht. Die Freiheit ist Quell der Macht, während das Volk in der Knechtschaft weder Ruhm noch Reichthum für sich gewinnen kann, in der Freiheit aber Alles für sich thut. Die Oeffentlichkeit des Lebens macht die geheimen Verläumdungen unnöthig und bildet ein erhaltendes Gesammtbewusstsein. Die Römer hatten das rechte Gefühl, sich nicht für gekränkt zu halten, wenn der Eine heute diente, wo er gestern befohlen hatte. Sie zogen selbst in's Feld, sie fochten nicht für Geld, sondern für den eignen Heerd, für die eigne Ehre, darum hatten sie ein Herz zur Sache, und der Sieg war mit ihren Fahnen. Sie gingen rasch und entschieden vorwärts, weil sie wussten, dass fremder Hochmuth nicht durch eigne Erniedrigung, sondern durch kühnes stolzes Begegnen überwunden werde. Sie drohten nicht, sie beleidigten nicht mit Worten, was ganz nutzlos ist und nur den Gegner aufmerksam macht und ihm die Stärke der Erbitterung gibt, sondern sie waren

Männer der That. Sie erkauften Freundschaft nicht durch Geld, sondern durch Tugend und durch die Achtung, welche man ihrer Macht zollte. Sie hielten fest auf dem Gesetz. Sie bewahrten in Glück und Unglück dieselbe Würde. Sie fassten nicht bloss die nahen Klippen in's Auge, sondern auch die fernen, an denen in der Zukunft ihre Herrschaft scheitern könnte, und wussten den Gefahren vorzubauen, zumal den kleinen Uebeln der Ferne leicht abzuhelfen ist, im Fortgang der Zeit aber sie immer grösser und endlich unheilbar werden. Aus diesem Grund halfen die Römer jedem Nachtheil, den sie vorhersahn, auf der Stelle ab, und liesen ihn niemals wirklich werden, um etwa einen Krieg zu vermeiden, indem sie wohl wussten, dass der Krieg dadurch nicht gehoben, sondern nur, und zwar zum Vortheil des Andern, weiter hinausgeschoben werde. Niemals hatte ihren Beifall, was man aus dem Munde der Weisen unsrer Zeit alle Tage hören kann: die Wohlthaten der Zeit zu geniesen, — sondern sie folgten dem Geleite ihres Muths und ihrer Klugheit, indem die Zeit allerlei Dinge mit sich führe und das Böse wie das Gute, das Gute wie das Böse mit sich bringen könne. Endlich wo es sich um das Wohl des Ganzen handelte, da dachten sie weder an Recht noch Unrecht, weder an Milde noch an Grausamkeit, weder an Ehre noch an Schande der Einzelnen, sondern fragten allein, wie die Freiheit und das Leben des Vaterlandes könne gerettet werden.

Macchiavelli zeigt sich durchaus als einen Mann von volksthümlicher Gesinnung, als einen Freund der Freiheit. Des Volkes Stimme gilt ihm für eine Stimme Gottes, der Mittelstand für den Kern des Staates; so herrlich ein Staatsordner, so hassenswerth dünkt ihm ein Tyrann. Er hält das allgemeine Wohl, die Ursache aller Macht, für gesicherter unter der Wache des Volks, als in der Hand einzelner Grossen; er erklärt das Volk für dankbarer und beständiger, als diese, er bekennt offen seinen Republikanismus und sagt ausdrücklich: „Wie die Staaten der Fürsten von langer Dauer gewesen sind, so auch die Republiken, und beide haben nöthig gehabt, durch Gesetze geordnet zu werden, denn ein Fürst der thun kann, was er will, ist thöricht, und ein Volk das thun kann, was es will, ist nicht klug. Betrachtet man also einen von Gesetzen beschränkten König, und ein Volk, das von Gesetzen gebunden ist, so wird man mehr Tugend im Volk, als im Fürsten

finden; spricht man von dem Einen und von dem Andern als in ungebundener Willkür, so wird man weniger Fehler im Volk als im Fürsten finden, und diese wenigen werden unbedeutender und leichter zu heilen sein; denn zu einem zügellosen und ausgelassnen Volke kann ein weiser Mann reden und es leicht auf den rechten Weg zurückleiten, mit einem schlechten Fürsten ist aber nicht zu reden, und es gibt da kein andres Mittel, als das Schwert. Wenn ein Volk losgelassen ist, so fürchtet man nicht die Thorheiten, die es ausübt oder das gegenwärtige Uebel, sondern das drohende, indem unter solcher Verwirrung ein Tyrann entstehen kann. Allein bei schlechten Fürsten verhält es sich umgekehrt: man fürchtet die gegenwärtige Noth und hofft auf die Zukunft, indem die Menschen sich trösten, auf sein schlechtes Treiben werde sich die Freiheit pflanzen. Die Grausamkeiten der Menge sind gegen die gerichtet, von denen ein Eingriff in das öffentliche Gut zu besorgen ist, die des Fürsten gegen solche, von denen er einen Eingriff in sein Privatgut fürchtet. Allein die allgemeine Stimme gegen die Völker entsteht darum, weil von ihnen Jeder frei und furchtlos übel spricht auch während ihrer Herrschaft, von den Fürsten aber spricht man immer mit tausend Besorgnissen und Rücksichten."
Dennoch muss Macchiavelli nach einem Fürsten rufen, der die Verwirrung in Italien schlichte, die Parteien zerstöre und die Einheit des Volks und Staats, die Souveränetät nach Innen und Aussen herstellt! Er sagt selbst wiederum in den Discorsi: „Soll ein Staat frei bleiben, so muss er zu allen Zeiten seine Ordnungen dem veränderten moralischen Zustand des Volks anpassen. Diess würde auf einen Schlag oder nach und nach geschehen müssen. Für das letztre wäre nothwendig, dass ein Weiser aufstünde, der die Inconvenienzen aus der Ferne und in ihrer Entstehung erforschte; solcher Männer finden sich aber in ganzen Nationen oft nicht Einer, und fände er sich, so würde er sein Volk von der Gefahr eines Uebels niemals überzeugen, das noch nicht gegenwärtig wäre. Zum plötzlichen allgemeinen Verändern der Staaten aber gehören ausserordentliche Massregeln, Waffen und Gewalt. Diess hat nicht minder Schwierigkeit, denn ein guter Mensch wird sich nicht auf Kosten seiner Sittlichkeit zum Fürsten aufwerfen wollen, und ein schlechter wird, einmal Fürst geworden, nicht uneigennützig zum Besten seiner Unterthanen handeln wollen. Daher

scheint eine solche Reform so unendlich schwierig, ja unmöglich zu sein. Und sollte es doch geschehen, dass sie irgendwo eintrete, dann ist die Einführung einer Monarchie immer rathsamer, als die einer Republik, damit die durch Gesetze nicht mehr zu leitende Menge durch königliches Ansehn gezügelt werde."

Macchiavelli's Auge ist im Buche vom Fürsten nicht bloss auf Florenz, sondern auf ganz Italien gerichtet; er hat erkannt, dass Volk und Staat in Einheit sein müssen, wenn ein gedeihliches Leben beginnen soll, aber er findet nirgends die Tugend und Kraft, die zu einer freien Verfassung nöthig sind, und sucht daher nach einem bewaffneten Reformator, der die Politik der Römer, Gewalt und List, ausübend die Feinde vertreibe, die Parteien vernichte und den Boden für eine Zeit neuen Gemeinwohls bereite. Solch ein Mann ist sein Principe, und das Buch lehrt nicht, wie Tyrannen ihre Herrschaft gründen und befestigen sollen, was Bayle darin sah, noch soll es die Satire auf das Fürstenthum sein, die Andere darin witterten, noch hat es die Absicht zu lehren, was die Menschen zu thun pflegen, nicht was sie thun sollen, wie Bacon von Verulam glaubte, — sondern es ist auf jene Tage und für Italien berechnet, und nur in ähnlichen Perioden der Schwäche und Anarchie auch für andere Völker geschrieben. Die Krankheit des Staates hatte so um sich gegriffen, dass Arzneien nichts mehr halfen und Feuer und Schwert heilen musste; da verlangt Macchiavelli einen der Emporkömmlinge, der neuen Fürsten, welcher mit starker Hand die Zügel ergreife und als Staatengründer mit der absoluten Gewalt verfahre, die hernach im geordneten Staate keine Stelle mehr hat. Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist sogleich das sechste Kapitel, das wir mit dem dreissigsten aus dem dritten Buch der Discorsi zusammenstellen. Dort sagt er, ein kluger Mann müsse stets auf der Bahn grosser Männer gehen und das Herrlichste sich zum Vorbild nehmen, dass wenn seine Tugend auch dieses nicht erreiche, er doch einen schönen Preis gewinne, gleichwie ein guter Schütze in der Ferne den Bogen höher richtet, als die Scheibe, um so das Ziel zu treffen. Darum schildert er als solche, die durch eigne Kraft zur Herrschaft gelangen, einen Moses, Cyrus, Romulus und Theseus. Sie hatten vom Glück nichts Anderes, als die Gelegenheit, welche ihnen den Stoff gab zur Einführung der Verfassung, die ihnen wohlgefiel, und ohne diese

Gelegenheit hätte ihre Kraft und Tugend vergebens gearbeitet, während ohne ihre Kraft und Tugend die Gelegenheit umsonst gekommen wäre. Darum musste Moses das Volk Israel in der Sklaverei der Aegypter finden, darum Romulus ausgesetzt werden, dass er an die Gründung einer neuen Stadt denken konnte, darum Cyrus die Perser unzufrieden unter der Herrschaft der verweichlichten Meder sehen, darum hätte Theseus die Athener nicht vereinigen können, wären sie nicht zerstreut gewesen. Der Geist dieser Männer erkannte und ergriff die Gelegenheit, und so ward ihr Vaterland glücklich. Und daher kommt es auch, dass die bewaffneten Propheten siegen und die waffenlosen untergehen, weil das Volk leicht überredet, aber schwer zum Beharren gebracht wird, und so muss es, wenn es nicht mehr glauben will, mit Gewalt dazu genöthigt werden können. Darum ging Savonarola unter, weil er keine Waffen hatte und von seinen Anhängern, die sie hatten, nicht verstanden wurde; darum verfehlten andere Neuerer ihren Zweck, weil sie nicht die Macht besassen, den Neid und die Missgunst derer hinwegzuräumen, die sich zu allen Zeiten dem Guten widersetzen. Aber Moses, der Gottberufene, kam zum Ziel, weil er begriffen — wie Jeder einsieht, der die Bibel mit Verstand liest —, dass, um seine Gesetze einzuführen und seine Ordnungen in Gang zu bringen, er den Geist der Widersetzlichkeit mit dem Schwert ausrotten musste; und doch ward er gewürdigt, mit Gott zu reden, und es steht geschrieben, Gott selber habe ihm so zu thun geboten, wie jene oben erwähnten Helden Angesichts der Verhältnisse aus eigener Seele handelten. Sie sind es, die er als Muster für seinen Fürsten aufstellt, nicht Cäsar Borgia oder Agathokles, vielmehr heisst dieser geradezu ein Mann, der nicht durch Kraft und Tugend, sondern durch Ruchlosigkeit emporgestiegen, und an jenem rühmt er nur die Consequenz des Charakters, die ihn über kleinliche Rücksichten erhob und durch die er in kurzer Zeit in einer verwilderten Provinz Sicherheit und Ordnung einführte; aber wegen seiner Grausamkeit und weil nicht das Heil des Ganzen sein Ziel war, kann er nicht in der Reihe der Vortrefflichen stehen, sondern nur denen ein Muster sein, die mit Glück und den Waffen Anderer ein Reich erobern wollen.

Macchiavelli's Fürst ist also ein bewaffneter Reformator des Staats, an welchem das gesunkene Volk sich

wieder erheben soll; die Noth der Zeit gebietet ihm Härte und Strenge, aber keineswegs im Uebermass und nur da, wo andere Mittel erschöpft sind oder nicht ausreichen. Die beste Festung soll ihm die Liebe des Volks sein, ohne welche die Burgen nur schlechten Schutz gewähren; durch Grossthaten, durch hervorragende Beispiele von Kraft und Muth soll er sich Achtung gewinnen; als Sieger soll er gerecht sein; er soll Ackerbau, Handel und Gewerbe sicher stellen und fördern, sich als Freund der Tugend erweisen und die Männer der Kunst und Wissenschaft ehrenvoll auszeichnen. Aber um die Herrschaft des ganzen Landes in seine Hand zu bekommen und das Volk zur Freiheit zu erziehen, steht er im Kriegszustand mit den Parteien, die den Staat zerreissen, mit allen denen, die nur das Ihre suchen, und solchen gegenüber kennt er kein anderes Gesetz, als das Gemeinwohl. Man fühlt den Zorn Macchiavelli's über seine Zeit und die schwerverhaltene Bitterkeit, dass er nicht in einer Periode freier Volksgrösse und ächter Bürgertugend geboren ward, wenn er sagt: „Zwei Arten gibt es zu siegen und zu herrschen, die eine durch Gesetze, die andere durch Gewalt; die erste eignet sich für Menschen, die zweite für Thiere; aber weil jene oft nicht ausreicht, muss man zu dieser seine Zuflucht nehmen.“ Desshalb nennt die Sage den Kentaur Chiron als Lehrer des Achilleus, weil ein Fürst verstehen müsse, die thierische und menschliche Natur zu gebrauchen. Wenn es aber nothwendig ist, das Thier gegen ein thierisches Geschlecht herauszukehren, dann sei er Fuchs und Löwe zugleich, weil der Fuchs die Stricke kennt und der Löwe die Wölfe schreckt, dann bedenke er, dass derjenige irrt, welcher die Schlechten wie Edle behandelt, und dass, wenn nur der Staat erhalten wird, die Mittel immer für ehrenvoll gelten, zumal die Bösen kein anderes Mass als ihr eigenes verdienen. Wo die Leute dem Scheine nachgehen, da wäre es Thorheit, wenn der Fürst denselben nicht benutzen wollte. Allein wo Härte und Grausamkeit geboten ist, da übe er sie auf einen Schlag, damit er nicht immer das Messer in der Hand halten muss, sondern sich auch als Wohlthäter erweisen kann, was er allmählig und fortdauernd sein soll. Sind Furcht und Liebe die Triebfedern der Menschen, und reicht diese nicht aus, dann muss man auf jene wirken. Das Ziel aber des Fürsten sei überall kein anderes, als die doppelte Ehre, den Staat neu zu gründen und

durch gute Waffen und gute Gesetze ihn stark und glücklich zu machen.

Gervinus, der in seiner Geschichte der Florentinischen Historiographie das Buch vom Fürsten auch als politische Tendenzschrift auffasst, sagt hierüber: „Um es mit einem Wort zu wiederholen: Noth kennt kein Gebot — ist der Grundsatz des römischen Staats und dieses Fürsten. Und obgleich ich weit entfernt bin, wie übrigens Macchiavelli nicht minder ist, diesen Grundsatz vor jedem Richterstuhl vertheidigen zu wollen, so muss man doch gestehen, dass der Blick eines grossen Mannes auf die Weltordnung in dieser Hinsicht ganz ungemein verführerisch ist, man muss bekennen, dass die grössten Männer aller Zeiten den Gott im Kleinen zu spielen so sehr liebten, und dass eine eigenthümliche Eigenschaft des Geistes dazu gehört, die leider mit so umfassenden Erfahrungen und Einsichten sehr selten verbunden zu sein scheint, um in dem Dünkel, der Vorsehung Scepter zu theilen und in dem vermessenen Eifer des Entwurfs der Unterjochung und Verschmelzung der Nationen, sich zu besinnen, dass gerade in solchen Zeiten allgemeiner Umwälzung am sichtbarsten der Mensch der leitenden Gottheit zum Werkzeug dient, „die die kühnsten Entwürfe der Könige, ihr Spiel, wenn nicht ihr Spott, gern an den schwächsten Fäden lenkt,“ was Cäsar Borgia's eigne Worte sehr schön bezeichneten, die er nach Julius II. Wahl zu Macchiavelli sagte: Er habe Alles erwogen, was aus seines Vaters Tode entstehen könne, und habe für Alles Auskunft gefunden, nur habe er nicht bedacht, dass bei dessen Tode auch er tödtlich krank sein würde. Vergessen wir auch nicht, dass selbst der Grundsatz: „die Zwecke heiligen die Mittel,“ nicht gerade mit Herzensgüte unvereinbar ist, und dass unser gefühlvoller Dichter uns die bestaunten Charaktere eines Posa und Mortimer hat zeigen dürfen, die doch eben auch dieser Maxime folgen.“ — Und selbst Göthe, der Lust und Liebe die Fittige zu grossen Thaten nennt, sagt einmal: „Jeder Weg zu rechtem Zwecke ist auch recht auf jeder Strecke;“ Jean Paul vertheidigt die That der Charlotte Corday, und Jakobi erklärt in feierlich schöner Begeisterung: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der nichts will, zuwider lügen will, wie Desdemona strebend log, lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will, wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen, wie

Epaminondas, wie Johann de Witt, Selbstmord beschliessen, wie Otho, Tempelraub unternehmen, wie David, — ja Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen; — mit der heiligsten Gewissheit, die ich in mir habe, weiss ich, dass das Privilegium *aggratiandi* wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.“ Es erinnert an das alte Wort des Kirchenvaters: Habe caritatem et fac quid vis! Wo äussres Recht und innre Sittlichkeit getrennt sind, da kann es zu einer Collission von Pflichten kommen, da auch eine engelreine Antigone getrieben werden, der Stimme des Herzens gegen das Gebot der Stadt zu folgen. Darum müssen wir aus solchen Tragödien die grosse Lehre ziehn, wie das Gemeinleben Gesetz und Gewissen harmonisiren und den Geist als Herrn der Geschichte anerkennen soll, damit die ewigen Prinzipien alles Seins, Freiheit und Ordnung, innig einander durchdringend die Entwicklung der Menschheit zu Glück und Gottesfrieden leiten.

Wägen wir den Macchiavelli auf der Wage seiner Zeit, die an blutigen Thaten reich war, so werden wir ihn um so mehr entschuldigen dürfen, wenn auch jetzt die Idee noch nicht allgemein durchgedrungen ist, dass man den Menschen den Kopf nicht abschlagen, sondern aufsetzen und mit dem Herzen in Uebereinstimmung bringen, dass man zur Humanisirung der Gesellschaft mit der Bildung der Individualitäten beginnen müsse. Danken wir der Vergangenheit, dass sie das rothe Meer des Blutes nicht gescheut, um nach dem Lande der Verheissung hinzuwandeln, aber halten wir es mit Mirabeau und freuen wir uns, in einer Zeit zu leben, wo dieser grösste Staatsmann des vorigen Jahrhunderts seine weltgeschichtliche Sendung also verkündigen konnte: „Unsre Schlachten sind die Worte der Wahrheit, unsre Feinde sind verzeihliche Vorurtheile, unsre Siege werden nicht grausam sein, unsre Triumphe von denen selbst gesegnet werden, die ihnen folgen müssen. Die Geschichte hat nur zu oft nichts erzählt, als Thaten wilder Thiere, unter denen man in weiten Zwischenräumen einige Helden unterscheidet; es ist uns vergönnt zu hoffen, dass wir die Geschichte der Menschen anfangen, die Geschichte von Brüdern,

die geboren, um sich wechselsweise glücklich zu machen, sogar im Widerspruch noch übereinstimmen, weil ihr Ziel dasselbe und nur ihr Mittel verschieden ist. Wehe dem, der eine reine Entwicklung stört und dem traurigen Zufall ungewisser Ereignisse das Schicksal der Welt überliefert, das nicht mehr zweifelhaft sein kann, wenn wir Alle Alles von der Gerechtigkeit und der Vernunft erwarten wollen!"

Mit ungetrübter Freude aber vernehmen alle Jahrhunderte den patriotischen Aufruf Macchiavelli's, den er am Schlusse seines Buchs vom Fürsten an Lorenzo von Medizi richtet, und der unsre Auffassung schlagend bekräftigt: „Wenn ich alle Verhältnisse erwäge, die in Italien einem tugendhaften und weisen Manne Gelegenheit geben, um eigne Ehre zu gewinnen und das allgemeine Beste zu fördern, so scheint es mir, als wäre die Zeit für den Schöpfer einer neuen Ordnung der Dinge niemals günstiger gewesen. Und wenn, wie ich ein andermal gesagt habe, das Volk Israel in der Knechtschaft der Aegypter sein musste, damit Mosis Tugend offenbar würde, und die Perser unterdrückt von den Medern, damit des Cyros Seelengrösse an den Tag käme, und die Athener zerstreut, damit des Theseus' Trefflichkeit sich zeigen konnte; so war es gegenwärtig nothwendig, dass Italien von seinem dermaligen Schicksal betroffen würde, und dass es in härtere Knechtschaft fiel, denn die der Hebräer, in schmählichere Sklaverei, denn die der Perser, in verworrenere Zerstreuung, denn die der Athener, ohne Haupt, ohne Verfassung, geschlagen, ausgeplündert, zerrissen, durchstreift, allen Arten der Gewaltthätigkeit und des Hohnes preisgegeben, damit die Herrlichkeit eines Italischen Geistes an das Licht komme. Und obwohl diesem Lande einmal eine Hoffnung der Rettung entgegenschimmerte, so liegt es doch nun wieder wie leblos da und wartet des Helfers, der seine Wunden heile. Man sieht es flehende Hände zu Gott aufheben, um einen Heiland, der es errette von der Grausamkeit und dem Trotz der Barbaren. Man sieht es fertig stehen und bereit, einem Banner zu folgen, wenn nur eine Hand sich fände, die solches ergriffe. Auch sieht man nirgends Jemand, von dem es sicherer hoffen könnte, als von Eurem erlauchten Hause. dass dieses sich mit seiner Tugend und seinem Glück zum Haupt der Erlösung mache. Sogar wird Euch das nicht schwer fallen, wenn ihr das Leben

und die Handlungen obengenannter Männer stets vor Augen behaltet. Denn obwohl solche Männer selten sind und bewundrungswürdig, so waren sie doch nichts mehr denn Menschen, und Keinem war die Gelegenheit so günstig als Euch, und ihr Unternehmen war nicht gerechter noch leichter, denn dieses, noch war Gott mehr ihr Freund, denn der Eurige. Hier ist grosse Gerechtigkeit, denn der Krieg ist gerecht, welcher nothwendig, und die Waffen sind fromm, auf denen die einzige Hoffnung ruht. Hier ist die höchste Geneigtheit Aller, und darum kann die Schwierigkeit nur gering sein, wenn Ihr Euch nur an die Weise derer haltet, die ich Euch als Muster aufgestellt habe. Gott hat schon viel für Euch gethan, das Meer hat sich geöffnet, ein Volk hat Euch den Weg gezeigt, es hat Manna geregnet, Alles hat zu Eurer Grösse beigetragen: das Uebrige müsset Ihr thun, denn Gott will nicht Alles selber vollenden, um uns den freien Willen und den Theil des Ruhms zu lassen, der uns zukommt. Nichts aber bringt einem Manne solche Ehre, wie neue Gesetze und neue Ordnungen, die er aufrichtet. Darum darf die Gelegenheit nicht vorübergehen, dass Italien endlich nach so langem Harren seinen Erlöser erscheinen sehe. Ich kann nicht aussprechen, mit welcher Liebe ihn alle die Provinzen empfangen werden, die durch diese fremden Ueberschwemmungen gelitten haben, mit welchem Rachedurst, mit welcher unerschütterlichen Treue, mit welcher kindlichen Ergebenheit, mit welchen Thränen. Welches Thor würde sich ihm verschliessen? Welches Volk würde ihm den Gehorsam verweigern? Welche Eifersucht sich ihm widersetzen? Welcher Italische Mann ihm Ergebenheit versagen? Einem Jeden wendet sich das Herz um im Leibe vor dieser Barbarenherrschaft. So ergreife denn Euer erlauchtes Haus diese Aufgabe mit dem Muth und den Hoffnungen, mit welchen gerechte Unternehmungen begonnen werden, damit unter seiner Fahne dieses unser Vaterland verherrlicht werde und unter seiner Führung sich jenes Wort Petrarka's bewahrheite:

> Der Muth wird sich erheben
> Gegen die Wuth und bald ist ausgestritten,
> Ein Zeichen, dass noch leben
> In des Italiers Brust die alten Sitten!“ — —

Als ich vor sechs Jahren in Rom zuerst mit Macchiavelli vertraut wurde, ging mir sogleich die Anschauung von ihm in der Seele auf, die ich hier dargestellt habe, fortbauend auf dem, was bereits Fichte und Gervinus in ihrer Weise mit verwandtem Sinne erörterten. Noch immer handelt es sich um die Ehrenrettung des Mannes; es gilt hier, vorurtheilslos einen grossen Geist in seiner energischen Eigenthümlichkeit zu begreifen und ihm seine Stelle im Entwicklungsgange der Menschheit, in der Erfassung ihres Selbstbewusstseins anzuweisen. Die Geschichte hat seine Ideen gerechtfertigt: Cromwell in England, die grossen Preussischen Fürsten in Deutschland waren Männer, die des Staates Einheit im Interesse des Volks in sich concenrirten, und wenn die Französische Revolution auf Richelieu und Ludwig XIV. folgen musste, so war es nur, weil diese den Gedanken Macchiavellis bloss halb ausführten. Wir scheiden von ihm mit einem Urtheile Fichte's: „Wie auch Jemand über den Inhalt der Schriften Macchiavelli's denken möge, so werden sie immer in ihrer Form, durch diesen sichern, verständigen, klaren und wohlgeordneten Gang des Räsonnements und durch einen Reichthum an witzigen Wendungen, eine sehr anziehende Lektüre sein; wer aber Sinn hat für die in einem Werke ohne Willen des Verfassers sich abspiegelnde sittliche Natur desselben, der wird nicht ohne Liebe und Achtung, zugleich auch nicht ohne Bedauern, dass diesem herrlichen Geiste nicht ein erfreulicherer Schauplatz für seine Beobachtungen zu Theil wurde, von ihm hinweggehn."

Giessen.

Moriz Carriere.

IV.

Ueber

das Wesen des Staatsgesetzes und die Schranken der Gesetzgebung.

Zur Rechtsphilosophie.

Den ungestümen Anforderungen des Zeitgeistes gegenüber hat die positive Rechtsphilosophie Banqueroute gemacht; ihre Gläubigen haben sich, in der Hast der ersten Verwirrung, dem Sozialismus oder Kommunismus in die Arme geworfen, und haben — bei dieser mehr instinctiven Erkenntniss — die dem Deutschen so unentbehrliche dialektische Entwicklung weit hinter sich gelassen. Setzen wir für eine kurze Frist die bestimmteren französischen und englischen Konstructionen (Fourier's, Owen's, St. Simon's, Proudhon's und Anderer mehr), welche schon zu festen Parteizwecken ausgewachsen sind, bei Seite, abstrahiren wir für einen Augenblick selbst von der Noth der Zeit, von den praktischen Zielen der Gegenwart, den Pressfreiheitsmotionen, den Bemühungen der ehrenwerthen konstitutionellen Vorkämpfer, kurz, begeben wir uns auf den umfriedeten und vereinsamten Wahlplatz der so stille gewordenen speculativen Rechtsphilosophie, wir meinen speziell: die Hegel'sche, der alle anderen Rechtsphilosopheme der deutschen Neuzeit in aufsteigender Linie verwandt sind, wenn sie nicht etwa, wie die der Krause'aner, ganz ausser aller geistigen Entwicklung stehen, um sich in Phantasmen oder Schönfühlerei zu verlieren. Inwiefern ist in Erfüllung gegangen, was Eduard Gans in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Hegel'schen Naturrechts prophezeihet hat: „Als Theil des Hegel'schen Systems wird dieses Buch mit diesem Systeme selbst zu stehen und zu fallen haben; es wird auch

vielleicht noch innerhalb desselben grosser Erläuterungen, nuancirter Ausarbeitungen und bestimmterer Deutlichkeit fähig sein. Vielleicht wird es, wie das ganze System, nach vielen Jahren in die Vorstellung und das allgemeine Bewusstsein übergehen: seine unterscheidende Kunstsprache wird sich verlieren und seine Tiefen werden ein Gemeingut werden. Dann ist seine Zeit philosophisch um und es gehört der Geschichte an. Eine neue, aus denselben Grundprinzipien hervorgehende fortschreitende Entwicklung der Philosophie thut sich hervor, eine andere Auffassung der auch veränderten Wirklichkeit.“ Wie weit, d. h. wie wenig hier unter der „Vorstellung“ und dem „allgemeinen Bewusstsein“ ein eigentliches Volksbewusstsein verstanden werden darf, kann dem nicht lange zweifelhaft sein, der den seltsamen und eigenthümlich tiefen Zwiespalt kennt, welcher in Deutschland zwischen dem Volksthümlichen und der Anschauungsweise der gebildeten Stände obwaltet. Zwischen dem Rhein und der Memel spricht die Literatur ihre aparte Sprache, so dass es fast keinem Gebildeten trotz vielfacher Experimente gelingt, volksfasslich zu schreiben. Hier ist die Popularität nur ein übernächtiger Traum oder ein misslungenes Buchhändlerunternehmen, die besten Gedanken und die tiefsten Denker sind nur für Wenige da, einige pädagogisirende Hohlköpfe versuchen ihr Glück bei der Masse! Dieses heillose Missverhältniss wirkt selbst auf die Philosophie traurig zurück; das grosse Publikum der deutschen Städte (vom flachen Lande gar zu geschweigen!) zehrt heute erst von gewissen (neukatholischen) Tendenzen, welche der deutsche Geist schon vor mehreren Jahrhunderten in der begriffsmässigen Auffassung der Reformation überwunden und dann im theologischen Rationalismus verflacht hat. Aehnlich geht es in der Jurisprudenz, Nationalökonomie und Politik! Natürlich, wo die ganze Nation nur in einzelnen Parzellen zu fassen ist, da ist Volk und Volksthum eine blosse Abstraktion, welcher stets etwas Verrostetes, Antiquirtes, Lebloses, kurz: nicht Existirendes untergeschoben wird. Also mit der fraglichen Popularisirung der Hegel'schen Ideen müssen wir uns in unsern Ansprüchen sehr bescheiden.

Bekanntlich hinken die germanischen Katheder unserer geistigen Entwicklung in verhältnissmässigen Distanzen treulich nach; wie einige rationalistische Professoren der Theologie den ganzen Protestantismus in seine heutige Form umgegossen haben, so sind

theilweise und allmählig an die Stelle der alten Naturrechtssysteme à la Pufendorf und Feder einige vage Ansichten getreten vom Staate, der sich selbst Zweck ist und die höchste, die absolute, organische und objective Gestaltung des Menschengeistes bedeutet, während er zugleich vor allen anderen Rechtsformen eine Art von Priorität des Gedankens behauptet, dann von der Entwicklung des Rechtsbegriffs aus sich selbst, anhebend vom Besitzrechte, und daraus die Rechtfertigung des Eigenthums, des Erbrechts, bis endlich sogar der konstitutionellen Mischformen im Staate — nach Hegel. In der Rechtswissenschaft wie in der Theologie hat Hegel am meisten gewirkt durch seine beruhigende, historische Betrachtungsweise, und die „historische Schule“ zu Berlin würde ihn gewiss als treuesten Bundesgenossen begrüsst haben, wenn nicht persönliche Missgunst und totale Unkenntniss hemmend dazwischen getreten wären. Es liegt im Wesen der beiden erwähnten historischen Anschauungsweisen, die freie Reflexion und alles Verstandeswesen, welches sich weiter keiner dialektischen Krücken und weder der Rechnungsprobe durch die logischen Kategorieen, noch der durch geschichtliche Analogieen unterwirft, als willkürlich, unwissenschaftlich, kurz als gänzlich ungerechtfertigt zu verachten, wogegen die freie Reflexion alsbald auch gegen die historische Systematik vernichtend wirkt und bei den ersten Schritten der Entwicklung aus derselben völlig heraustritt; die historische Schule begreift sich selbst nicht. So ist das Prinzip der Nationalität weder von dieser gefördert worden, noch findet es in Hegel's Rechts- und Geschichtsphilosophie irgend eine geeignete Stelle; selbst bei der Behandlung des Positiven im Recht wird es nur beiläufig erwähnt, wie etwa die klimatischen und andere äusserliche Einflüsse, welche alle, die nicht rein dogmatischen Seiten der Rechtsentwicklung zusammengenommen, in jenes Prinzip aufgehen, — so dass bei Hegel die Form des Gesetzes stets eine abstracte, unlebendige bleibt. — Wo sind ferner die diametralen Gegensätze der römischen und der germanischen Jurisprudenz erklärt, gewürdigt? Im Gegentheil, Hegel kennt und erwähnt überall fast nur römische Rechtssätze, während seine speculative Entwicklung sehr oft grade mit der deutschen Rechtsgeschichte (von Familie zu Gemeinde, von Gemeinde und Stamm zu Staat, Alles an und durch den Besitz) in den glücklichsten Analogieen parallel läuft. Die Ersten, welche

sich an Hegel angeschlossen, verfuhren ziemlich gedankenlos (etwa Gans ausgenommen). Sie hätten so viel zu thun gehabt und sie thaten Nichts. Sie sind Schuld, wenn man Hegel in mancher Beziehung Unrecht thut. Seine Rechtsphilosophie hatte ja nicht durchgehends eine absolute Rechtfertigung des Bestehenden enthalten sollen, sondern nur eine genetische Entwicklung, eine Erklärung seiner bedingten Nothwendigkeit, nebst Polemik gegen die falschen Begründungen der Freiheit, gegen die unbegründete Willkür. Zum Beispiel: das Eigenthum ist allerdings der Anfang des Rechts, das erste Recht, in welchem die Person sich spiegelt, reflektirt; aber ist damit schon Alles entschieden; ist damit schon die unbedingte und schrankenlose Geltung jedes Besitzrechts ausgemacht, wo dasselbe mit höheren Rechtsformen in Konflikt geräth? Sind diese Konflikte schon dadurch gelöst, aufgehoben, weggewischt, dass man sie nicht statuirt? — Vielleicht sollte das Gerüste abgebrochen werden, nachdem das Gebäude einmal vollendet ist, vielleicht sollte der Egoismus des Besitzers in dem Egoismus der Gesellschaft sich auflösen, vielleicht! wer weiss! Noch ist Nichts bewiesen, Nichts in letzter Instanz entschieden, Hegel's Naturrecht scheint mir noch ein grossartiger Torso zu sein.

Bei Hegel ist der Staat ein Organismus, d. h. „Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden.“ In diesem Sinne spricht man viel von organischer Entwicklung in Verbindung mit Geschichte, Gewohnheitsrecht, Rechtssitte u. s. w., und beutet diesen Begriff meistens in der reaktionären Absicht aus, den Staat wie ein Naturgebild sich selbst zu überlassen und den bewussten Einwirkungen des fortschreitenden Rationalismus, im höchsten Sinne des Wortes, zu entziehen. Denn den Begriff des Organismus kennen wir nur aus der Natur, der ihre eigenen Gesetze nicht bewusst werden, nur da begegnet man ausgemachten Organismen. Wie unterscheidet sich scharf in der intellektuellen Welt der Organismus vom Mechanismus? Zum Beispiel in Bezug auf Assoziation und Korporation? Die Selbstbestimmung (Autonomie) kann hier unmöglich das entscheidende Merkmal sein! Einheit und Ursprünglichkeit sind allerdings Merkmale eines Organismus, aber es gibt auch überlebte Organismen, wo diese Merkmale nicht adäquat realisirt sind. Gerade nach Hegel ist der Staat ein aus den verschiedensten Faktoren, die sich gar nicht für ihn von selbst ver-

stehen, zusammengesetztes Ding. Welche Berechtigung hat der Staat als Ganzes diesen Theilen gegenüber? Das ist die Frage vom Wesen des Gesetzes.

Der Staat ist bei Hegel Selbstzweck; nichts Höheres, als er. Aber was enthält der Staat? Wenn er aus verschiedenen Faktoren zusammengesetzt, keine andere, keine höhere Aufgabe hat, als das Recht zu realisiren, was ihm vorhergeht und begriffsmässig untergeordnet ist, Eigenthum, Strafrecht, Familie, das Eigenthum anzuerkennen und zu sichern, die Strafe auszuüben, die Familie und Gemeinde gegen Missbrauch und Verletzungen zu schützen, so erscheint er wie ein blosses Mittel, das allerdings schon eine hohe sittliche Bildung voraussetzt, er bedeutet alsdann nicht mehr, als was bei Hegel die „bürgerliche Gesellschaft“ heisst, wir aber die Gemeinde nennen würden. (Seltsam ist es, dass gerade diejenigen, welche vom Gemeinwesen so viel verlangen, die Sozialisten, den Namen „Gesellschaft“ dem des „Staates“ vorziehen.) Wenn sich aber der Staat, wie bei Hegel, die Strafgewalt anmasst, so liegt schon darin, dass die Verletzungen der Sittlichkeit in gewisser Beziehung verfolgt werden, ein höherer Inhalt des Staates bedingt, so wird damit das Prinzip einer höheren, geistigen Freiheit ausgesprochen. Nach welchen Normen anerkennt, fixirt und vindizirt der Staat die Gesetze der Sittlichkeit? Das ist die Frage nach den Schranken der Gesetzgebung.

Ueber und gegen Hegel ist schon so viel geschrieben worden; suchen wir uns aus dem Zugegebenen und den Grundlagen des Bestrittenen bestimmte Anhaltspunkte zu einem systematischen Fortschritte! Die langsamen Schritte führen vielleicht sicherer zum Ziele, als die übereilten.

So viel steht fest, das Gesetz setzt seinem Inhalte nach einen Ausspruch des Rechtsgefühls über eine Reihe von Handlungen oder sonst menschlicher Verhältnisse voraus, seiner Form nach setzt es im Allgemeinen dasjenige voraus, durch das und für welches es gilt. In ersterer Beziehung ist es die Realität des Rechts, in zweiter Beziehung ist der Staat seine Realität. Das Gesetz ist die Anwendung des Rechtsgefühls (darum sagten auch die Römer vom richterlichen Urtheil, dass es *legis vicem* habe u. s. w.); aber es ist die Anwendung des Rechtsgefühls auf die ganze Reihe von gleichen Fällen, weil das Gefühl des Rechts ohne Ansehen der

Person für jedes Verhältniss der gleichen Art dieselbe Entscheidung bewahrt. Insofern also das Gesetz eine allgemeine Anwendung des Rechtsgefühls enthält, nimmt es einen abstracten Charakter an. Es zieht das Rechtliche aus dem einzelnen Fall, an welchem das Gefühl entstanden, heraus und beurtheilt nur dieses, welches auch der Gegenstand sei, einerlei, ob der Gegenstand des Vindicationsrechtes ein Grundstück, oder ein Haus oder eine Perle, ob der Gegenstand des Eherechts die geschlechtliche Verbindung von Bürgern, Bauern oder Fürsten gewesen sei. Je mehr das Gesetz dieser Anforderung genügt, welche das Volk so ausdrückt: „Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig", — je abstracter in diesem Sinne die Aussprüche des Gesetzes werden, desto mehr entspricht es dem zum Gedanken der Gerechtigkeit entwickelten Rechtsgefühl, desto vollkommener wird es. Man könnte sagen: die französische Revolution hat nichts vollbracht, als eine weitere Abstrahirung des Rechts, sie hat ungerechte Unterschiede aufgehoben, welche die positiven Institutionen dem natürlichen Rechtsgefühl entgegen gestemmt hatten. In der That hatte ja vorher ein Unterschied bestanden zwischen der Ehre des Standesherrn und der des Bauern, zwischen der Ehre des Hochadligen, Hochgebornen und der des Gewerbtreibenden, und so fort in alle Verhältnisse hinein. Die Entwicklung des Gesetzes seit jeher ist vom Besonderen zum Allgemeinen. Erst war das Gesetz ein Privilegium einzelner Familien, Stämme, Gemeinden, dann ganzer Provinzen, Staaten, aber mit Standesunterschieden, und erst wenn auch diese wegfallen, kann das Gesetz der Nation wahrhaft angehören. Zuletzt rücken die Gesetzgebungen verschiedener Völker einander näher. — Was in der vorhergehenden Periode als letzte Schranke galt, wird in der nächsten schon überwunden. Was erst die Patrizier ausschliesslich genossen hatten, mussten sie bald auch mit den Plebejern theilen, z. B. das *Jus commercii et connubii*, dann mit den Latinern, Italienern, Peregrinen und endlich seit Caracalla mit der ganzen bekannten Welt; das ehedem so exclusive *Jus Quiritarium* wurde mit Justinian selbst in seinen Grundsätzen verallgemeinert. Im germanischen Rechtswesen scheint die Tendenz der fortschreitenden Bildung einzig darin zu bestehen, Standesunterschiede zu verwischen und das positive Recht der verschiedenen Klassen der Gesellschaft durch Billigkeit auszugleichen, gerade wie in Rom durch die Neue-

rungen des Prätors; denn das strenge Recht trennt, aber die Billigkeit (*Aequitas*) versöhnt und vermittelt. In der Billigkeit ist das strenge Recht durch Moralprinzipien gelindert und ausgeglichen, gleichsam individualisirt. Und so sehen wir fernerhin, dass das strenge Recht, nachdem es seinen Kursus der Verallgemeinerung in die Breite vollbracht hat, beginnen muss, sich in die Tiefe zu individualisiren und den durch die Abstraction erstorbenen Buchstaben des Gesetzes wieder durch Spezialisirung für die einzelnen Fälle zu beleben. Dazu gehört namentlich die Berechnung der moralischen Motive, die Abwägung der Absichten in Zurechnung und Verschuldung, kurz, die Betrachtung der einzelnen Handlung nach ihrem wahren Werthe und jedes Verhältnisses nach dem Maasse seines sittlichen Gehalts und nach der Freiheit der Betheiligten.

Das Rechtsgefühl der ersten Volksgemeinden, welches sonst unmittelbar für jeden einzelnen Fall ein neues Urtheil schöpfte, wie heut zu Tage der Despot thut, wurde natürlich nicht ohne alles Ansehn der Person geübt. Bald reichte überdiess das Rechtsgefühl nicht mehr aus für die Mannigfaltigkeit der verwickelten sozialen Verhältnisse. In der Aufstellung bestimmter Normen, ein für alle Mal, lag schon der wesentlichste Fortschritt, der Anfang des Gesetzes. Ob sie nun geschrieben seien oder nicht, ist zunächst gleichgültig; jedenfalls werden sie bald geschrieben sein, denn es liegt in der Schrift, wie späterhin im Druck, ein nothwendiges Postulat der entsprechenden Kultur. Die Schrift, welche die Tradition auflöst zu bestimmterem Bewusstsein und damit den patriarchalischen Zuständen den Hals bricht, (wie die Buchdruckerei dem Pabstthum und wie die Abstrahirung der Staatskräfte durch Pulver und Papiergeld dem Ritterthum!) gibt damit auch dem Gesetze eine bestimmtere Form der Allgemeinheit, welche später noch durch die Druckerei zur wahrhaft nationalen wird. Vor dem allgemeinen Gebrauch solcher Typen bedarf man des Gepräges von Rechts-Ceremonien und förmlichen Handlungen (*Actus legitimi*, s. u. w.), welche sammt und sonders aus der alten Zeit der Tradition her datiren. Das fortschreitende Rechtsbewusstsein verlässt den Boden der Symbolik, in welcher sich meist rohe Naturzustände abspiegeln, und wird natürlich im edleren Sinne, human, Allen nützlich, d. h. gut und sittlich, während es vorher immer nur ein Nothrecht einzelner bevorzugter Zustände dargestellt hatte. All-

mählich verschwindet auf diese Weise der Zwiespalt zwischen Jurisprudenz und Ethik. Aber die Reaktion fürchtet diese natürliche Entwickelung und hält das Romantische und Pittoreske des Unterschiedes gewaltsam fest, obgleich dasselbe einer Kulturstufe angehört, auf der die Vernunft von der Phantasie darniedergehalten wird. —

In dem Gesetze erhebt sich das Rechtsgefühl über sich selbst und wird zum Rechtsbewusstsein. Es wird Allen bewusst, als Allen Gemeines. Die Realität dieses allgemeinen Bewusstseins ist eben der freie Staat. So weit erscheint dem Wesen des Gesetzes sein Ursprung wesentlich, weniger seine positive Entstehungsweise. Nach dem Bisherigen steht das Gesetz über dem Recht und höher, als dieses. Aber das Recht, unmittelbar aufgefasst, existirt gar nicht, so wenig, wie das reine Sein, das reine Nichts, die Ichheit oder sonst irgend eine Abstraction. Entweder existirt es bloss als Gefühl und dann unbewusst als Recht, nur in den Individuen isolirt; (denn das Gefühl empfindet nur, was mein Recht, sein Recht, in diesem oder jenem Falle Recht ist, nicht das Recht in abstracto,) oder das Recht lebt im Bewusstein, und dann schon als Gesetz. — Darum ist die Faselei und Schwärmerei der historischen Schule, welche dem Gewohnheitsrecht mehr Ehrfurcht erweist, als dem klar ausgesprochenen Gesetze, philosophisch nicht zu rechtfertigen. Das Gewohnheitsrecht besteht als Sitte, als die Praxis gewisser Stände, es irrt nicht in Bezug auf die gegenwärtigen, oft sehr mangelhaften Verhältnisse, immer steht es beinahe an niveau des Volkslebens, hat aber selten dauernden, humanen Werth und ist namentlich neben einer prinzipiell ausgebildeten und unter freier Staatsverfassung fortschreitenden Gesetzgebung so wichtig gar nicht, als seine Verehrer gewöhnlich vorgeben. Die Rechtssitte verhält sich zum Gesetz, wie der Naturtrieb zur Vernunft, sie irrt nicht, wie das vom Instinkt geleitete Thier nicht sündigt, denn der Irrthum ist ein Produkt der Reflexion, wie die Sünde ein Produkt der Willensfreiheit ist. Das Gesetz ist die nothwendige Grundlage des Staates und der Freiheit. —

Das Freiheitsbewusstsein, die menschliche Autonomie, aus der as *Jus humanum* — im Gegensatz zum früheren *Jus divinum* — hervorgeht, muss mit den Bedürfnissen der Gesellschaft im Einklang stehn. Im Recht liegt noch der Wille Einzelner, in der Ge-

setzgebung spricht sich der Gesammtwille aus. Was das Recht anlangt, so liegt im Besitz der Wille des Destinirenden, im Eigenthumsrecht der (sich gegenseitig ausschliessende) Wille der Besitzenden, im Vertrag (zum Beispiel im Tausch) der Wille der Eigenthümer, in der Ehe der freie Wille der Gatten (sonst ist die Ehe unrechtlich, ein Sklavenhandel!) Aber im Gesetz liegt der Wille der Gesammtheit als solcher, mehr als ein Vertrag, mehr als eine Assoziation. Denn die Gesammtheit ist an sich schon unfähig, einen übereinstimmenden Entschluss aller Einzelnen zu fassen; was die Gesammtheit erheischt, wollen nicht alle Einzelnen, was alle Einzelnen als ihr Interesse verlangen, ist vielleicht nicht der allgemeine Wille im höheren Sinne, der Vernunftwille. Und was wirklich alle Einzelnen von selbst wollen, (z. B. den Genuss) bedarf ja der gesetzlichen Bestimmung gar nicht mehr. Im Uebrigen treten hierbei schon praktische Unmöglichkeiten hindernd in den Weg: man rekurrirt statt an die Gesammtheit, an den Beschluss der Majorität, allein das ist ein blosser Nothbehelf. Nicht der Wille, sondern die Vernunft soll herrschen, nicht herrschen, sondern angewendet werden, gelten!

Nicht, was die Mehrheit will, sondern was die Gesammtheit als Ganzes erfordert, ist der wesentliche Inhalt des Gesetzes. Natürlich kann nicht das absolut Vernünftige hiermit gemeint sein, sondern, was unter den gegebnen Umständen für das Vernünftigste gelten kann, das durch historische, nationale und andere Zustände bedingt Vernünftige. Ob nun das Bedürfniss der Gesellschaft und dessen Befriedigung auf dem Wege erkannt und entschieden werden mag, welchen die „öffentliche Meinung“ weist, ob überhaupt die öffentliche Meinung stets der eigentliche oder doch der adäquateste Ausdruck des allgemeinen Willens der Gesellschaft ist, das eben ist zunächst die Frage. Eine weitere Frage ist, ob die öffentliche Meinung zur wahren Erscheinung kommt durch Volksversammlungen, Urwahlen, durch das Repräsentativ-System in dieser oder jener Form, oder durch die freie Presse und was damit zusammenhängt?

Jedenfalls ist das festzuhalten, dass in einer staatlichen Organisation nicht die Masse der Einzelnen, sondern der Geist des Ganzen ausgeprägt werden muss. Diejenige Organisation des Ganzen, welche die Einzelnen frei und glücklich machen könnte,

ist bis jetzt nur auf negative Weise gesucht und erstrebt worden. Die historischen Reminiszenzen in ihrer direkten, unmittelbaren Einwirkung sind ein Moment der Unfreiheit, in ihrer absichtlichen Anwendung bedeuten sie die Selbstverläugnung der autonomen Gegenwart, während Recht und Gesetz doch stets gegenwärtig zu sein, die Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft darzustellen haben, den „Geist der Zeit." Dass die Staatsform, welche den Einzelnen seiner Autonomie beraubt, wie Despotie, Monarchie, Aristokratie, Oligarchie, Klerokratie, Hierarchie u. s. w. unseren idealen Anforderungen widerspricht, versteht sich von selbst. Denn Glück, Freiheit, Bildung sind untrennbar verbunden, in der Idee, wie in der Praxis. Also ein Postulat ist die Autonomie des Ganzen, ein anderes die Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung der Individuen. Darum haben sich die constitutionellen Systeme bisher bescheidentlich damit begnügt, das Mögliche zu leisten und eher die Theilnahme der Einzelnen, die Berechtigung der Personen darzustellen, als die lenkende Weisheit für das Ganze, um so annähernd das allgemeine Recht in dem Rechte Aller zu verkörpern. Denn unbestreitbar kann das Ganze nur von Einzelnen vertreten werden und ist realisirt in den Individuen. Gut, aber in welchen? In Allen! Ia, aber nicht in Allen gleichmässig, so lange Bildung, Interessen, Gewerbe himmelweit divergiren und die Glieder des Staatswesens nach allen Dimensionen scheiden und trennen. Vielleicht, ja wahrscheinlich ist selbst die öffentliche Meinung nur der Ausdruck einer mächtigen Minorität, oft kann auch die öffentliche Meinung irren, wenn sie, wie bei uns, dem Bestehenden, dem Besitze dient und nothwendig dienen muss. Aber freilich ist sie trotzdem die letzte Instanz, weil es keine andere gibt. Kommt man auf diesem Wege zu einer Aristokratie des Geistes, des Genies? Nein, im Gegentheile dazu, dass der Begriff des Staats, das Wesen des Gesetzes, nur verwirklicht werden könne, bei allgemeiner Volkserziehung, gleichmässigen Institutionen und sich ausgleichenden Interessen. Das Gesetz kann nur durch das Gesetz gerettet werden. —

Wie stehen dagegen die Sachen heut zu Tage? Korruption, Fälschung, Selbsttäuschung überall, Staat und Regierung zu Hazarde-Spielen herabgesunken, die nationale Ehre der prunkende Deckmantel für geheime Hungersnoth und Verzweiflung, das Geld

herrscht, statt des Geistes, die Rechte des Gemüthes, in der Familie, die Ansprüche der Kapazitäten werden gewaltsam darniedergehalten, statt der Volksbildung — Prachtmuseen, gelehrter und ungelehrter Luxus! Das Individuum leidet Noth, der Staat schwelgt, aber die Gemeinschaft, die Gesellschaft wird wiederum (zum Beispiel bei Eisenbahnbauten) von wenigen Individuen ausgebeutet, ausgewuchert. Wo ist die Autonomie des Individuums bei solchen Zuständen, in denen Jeder seine Spontaneität verloren und weder seines Glückes, noch seines Strebens Herr ist, wo die Allgemeinheit die Charaktergrösse nicht dulden darf und das Genie nothwendig Egoist ist?! Selbst in der französischen Revolution wurde die Unfreiheit, die Sklaverei nur durch die Willkür verhüllt!

Man glaube nicht, dass wir auf ein supranaturalitisches Staatssystem lossteuern, weil wir weder auf die alleinseligmachende Gewalt der Majoritäten, noch auf ihre absolute Berechtigung schwören. Wohl sprechen wir der Masse die relativ höchste Berechtigung zur Gesetzgebung zu, unter Anderen aus dem einfachen Grunde: weil die Unvernunft isolirt, die Vernunft aber vereint. Denn, wenn auch unter 100 Stimmen gewiss höchstens 15 vernünftige Leute sein werden, so werden diese 15 vernünftigen sich doch leicht vereinigen, während von den 85 Uebrigen Jeder seine eigne Narrheit behaupten wird. Zwei kluge Menschen haben sich manchmal vereinigt, aber in allen Tollhäusern der Welt kamen nie zwei fixe Ideen auf dasselbe Resultat hinaus! Die Majorität ist der Nothbehelf für den Gesammtwillen, aber die Majorität selbst mag vielfach eine blosse Fiktion sein. Abgesehen von dem Zufallsspiele der Stimmen in den parlamentarischen Versammlungen, wo die Krankheit eines Mitglieds für die Gegenparthei den Ausschlag geben kann, selbst abgesehen vom constitutionellen Zensus und anderen positiven Einrichtungen der Art, wie viel Gebildete gibt es heute unter den Unabhängigen und wie Viele, oder vielmehr wie entsetzlich Wenige, deren Interesse mit dem Interesse eer Gesammtheit harmonirt?! Die Bedürftigen, für welche die Gesellschaft vorzugsweise zu sorgen hätte, sind ohnediess überall hintangesetzt. Ehedem nahm man es als sich von selbst verstehend an, dass sich die Minorität der Staatsfreiheit opfern müsse, der Majorität, hätte man sagen sollen. Was die absolute

Majorität sogar bei den vortrefflichsten Zuständen betrifft, so muss, zum Beispiel, selbst in der freiesten Republik das Stimmrecht von einem gewissen Alter abhängig sein. Die zu diesem Alter Heranwachsenden sind also nothwendig zwischen einer und der anderen Urwahl unvertreten. Die Alles und vieles Aehnliche zusammengefasst beweist, dass es auf den absoluten Willen nicht ankommen kann, sondern auf gewisse, unveränderliche Grundnormen, welche stärker und ewiger sind, als die Gewalten und die Behörden. Darum ist das Mythische, Religiöse, welches in der Vorstellung des Staates lag, der mit seiner ewigen Dauer vernichten kann und selbst unverletzlich erscheint, in der Geschiche der Menschheit von den wohlthätigsten Wirkungen gewesen. Das wirklich Ewige im Staat ist der Nationalverband und die Humanität im Begriff des Gesetzes. Der Streit, welcher gegenwärtig geführt wird, um Gemeinden oder Phalanstères an die Stelle des Nationalstaates zu pflanzen, beruht auf der krassesten Verkennung des Naturlebens der Menschheit.

Aber dass der Staat ein Nationalverband ist, eine ganze Nation umfassen soll, ist nur Motiv und Prinzip seiner äusserlichen Begränzung, freilich ausgeprägt in Sprache, Sitte und Naturbedürfniss, zum Beispiel: in dem Masse der Ausgleichung von Ackerbau- und Industriekräften. Aber höher steht es, dass der Staat ein rein menschlicher Verband ist. Für das Gesetz ist nur die bewusste Anforderung des Menschenthums eine gültige. Des einzelnen Staates Gesetz soll und muss dem bewussten Ideal entsprechen, welches diese bestimmte Nation von der Humanität in sich trägt, als ob es eigentlich für die ganze Menschheit gelten könnte. Darum erkannten die klassischen Völker nur ihre Gesetze als vernünftig an und erklärten alle anderen für barbarisch, bis die Römer den Kern des *Jus gentium* aus der positiven Form des *Jus civile* abschälten. Die modernen Gesetzgebungen sind sich ohnediess näher gerückt, so dass kein Exclusivismus dieser Art mehr Gefahr droht. Das Gesetz der alten Welt hat auch den Menschen der Staatsidee, dem Staatszwecke geopfert, der moderne Mensch will eben seine Menschlichkeit in der sozialen Verbindung gesichert, garantirt wissen, keine politische Gottheit soll ein Opfer von ihm fordern, im Gegentheil muss der Staat zur freiesten Entwicklung der Individualität dienen. Die alten Staatsgötter hat Christus gestürzt, der moderne

Staat ist wesentlich atheistisch, atheistisch und menschlich! „*La loi est athée*," ist schon eine neue französische Rechtsparömie. Die Kunst ist weltlich geworden, um nicht unterzugehen. Jetzt kommt die Reihe an das Gesetz. — Der Staat hat mich glücklich und frei zu machen, mich, nicht als Preussen oder Badenser, sondern mich als Menschen, menschlich glücklich. Der Endzweck des Staates ist nicht der Staat, sondern der Mensch, aber nicht dieser und jener bloss, auch nicht alle gegenwärtig lebenden, anwesenden Menschen, und so allein ist der Staat allerdings sich selbst Zweck, wenn er die volle Realität des Menschenthums als seine Aufgabe erfasst. Das ist etwas mehr, als was im Privat- und Strafrecht bisher ausgeprägt wurde, oder in unseren Gerichts- und Repräsentationsverfassungen, die sich doch (selbst in Hegel's ausserweltlicher Auffassung der Staatsidee) niemals über die Realisirung jener beiden Rechtszweige erhoben haben. Abstrahiren wir von jeder ultra-mundanen Auffassung des Staates, so kann das Individuum demselben nur dann wahrhaft verpflichtet sein, wenn es sich in demselben auch in seine volle Rechtssphäre eingesetzt sieht, wenn ihm seine totale menschliche Bestimmung im Staate gewährleistet ist. Der Staat kann nicht verlangen, dass der Einzelne sich dem Andern opfere, also auch nicht den Anderen, nicht dem Ganzen. Im Einzelnen liegt dieselbe Lebensfülle menschlicher Entwicklung, wie im Ganzen. Ein Roman kann so viel enthalten, wie ein Geschichtsbuch. Wenn also der Bürger sich dem Wohle des Gemeinwesens hingibt, so kann es wahrhaft nur unter der Voraussetzung geschehen, dass die Interessen des Einen und die des Ganzen dieselben seien und er sich vielmehr seinem höheren Selbst, seiner eigenen Begeisterung hingebe. Freie Menschen wird das Gesetz nie vermögen können, sich im Kriege blind auf das Kommando hin gegenseitig zu schlachten. Beruhen unsere Staaten auf solchen Forderungen, nun, so widersprechen sie eben dem Geiste der nächsten Zukunft!

Der Staat darf auch durch kein Gesetz den Menschen in seinem Innersten an einem Punkte beschränken, resp. verletzen, wo er nur mit sich allein verkehrt: keine Majorität der Welt kann der Glaubens-, Gewissens-, Denkfreiheit gesetzliche Grenzen ziehen, weder direct, noch indirect. Denn dafür kann die Gesellschaft dem sittlichen und geistigen Einzelleben gar keinen Ersatz bieten. Ein

Staat, der zu seinem Staatsbürgerthum, zur Erfüllung der Staatspflichten, der Religion oder gar einer bestimmten Religion bedarf, spricht sich in seinem eigenen Gesetze das Urtheil, dass er, unvermögend auf eigenen Füssen zu stehen, seine Bestimmung nicht erfüllt und seine Autonomie verwirkt hat!

Wenn der Staat den ganzen Menschen umfasst, nicht wie sein Eigenthum oder *mancipium*, sondern um ihn zu Blüthe und Frucht, zum vollsten Gedeihen zu treiben, so folgt daraus von selbst, dass der Staat das höchste Interesse daran hat, keine Thätigkeit und keine Kraft unentwickelt oder unbenützt zu lassen. Die Kräfte und Fähigkeiten aller Einzelnen werden durch die weise Fürsorge der Gesammtheit in der allseitigsen Vermittlung zu Produkten der Gesammtheit, und so erhält dieselbe ein Recht auf die Individuen, welches scheinbar dem Satze widerspricht, dass kein Individuum der Gesammtheit geopfert werden dürfe. Aber die Auflösung dieser scheinbaren Dissonanz liegt schon in dem Begriffe der Gesammtheit. In der heutigen Weltordnung werden selbst diejenigen der Gesellschaft hingeopfert, welche vorzugsweise ihre Kräfte geniessen und an ihrer Spitze stehen, denn der Genuss einer organischen und normalen Kraftentwicklung ist Niemanden vergönnt. Der herrschende Liberalismus dieser Tage besteht darin, bei aller Scheinheiligkeit den Staat nur zu fürchten, ungefähr wie der alte Jude seinen Gott scheute, statt ihn zu lieben. Darum kommt der Staat von gestern und heute nicht weiter, als bis zum „*Laissez faire et laissez passer*"; diese viel berufene, hohe Weisheit bedeutet aber nichts weiter, als das von oben geschützte Faustrecht des Geldes, demgemäss man sich nicht um die Wohlfahrt des Einzelnen bekümmert, wenn sich nur die Güter im Ganzen aufhäufen, was man denn Nationalproduktion nennt. Ist man so weit, so verbitten sich die im Vortheil Befindlichen jede „Einmischung der Obrigkeit," und diese *Non*-Intervention wird für Gerechtigkeit ausgegeben. Wozu dient der Staat, wenn Jeder sich selbst helfen muss?! — Wohlan, die Arena ist eröffnet, der Kampf beginnt, aber sind die Kampfregeln, die Bedingungen Allen gleich, Allen gerecht?! — Und ist der Staat nur für den Stärksten da?! — Sollte die Gesellschaft nicht auch sittliche Pflichten übernehmen, eine soziale Harmonie organisiren dürfen? Oder gibt es Einzelrechte, welche dieser Harmonie im Wege stehen? Ich glaube: der Staat müsste

gewaltig, die Gesetzgebung umfassend sein, gerade damit der Einzelne nicht beeinträchtigt werde; denn so oder so, auf jeden Fall sind alle individuellen Schicksale als Resultate der gesellschaftlichen Zustände auch diesen zur Last zu schieben. Man meint, sicher zu gehen, wenn man dem Staate nur die negativen Einwirkungen gestattet, aber die Gesellschaft verhält sich niemals bloss negativ zu den Zuständen der Individuen, ihre Gesetze sind Freund oder Feind, immer aber Partei! Wo ist die Schranke der Gesetzgebung, welche den Staat zwingt, die Verletzungen gegen das Eigenthum zu ahnden, nicht aber die Verletzungen durch das Eigenthum, den maskirten Wucher, die Konkurrenz auf Mord, die Aushungerung der Proletarier, die Agiotage, die Spekulation mit unentbehrlichen Lebensmitteln? Warum kann das Prinzip, welches die Benutzung der Wälder unter die Aufsicht und Kontrole der Obrigkeit stellt, nicht auch auf den Ackerbau, auf Handel und Wandel überhaupt ausgedehnt und angewandt werden, da doch die Motive fast ganz dieselben sein würden?! Der Verkehr, der vom Staate geschützt wird mit Diplomaten, mit Schiffen und Soldaten, hungert oft die Familien eben dieser Soldaten aus — und unterdrückt die Industrie ihrer Brüder.

Diese Fragen stelle ich hier nicht, um ihren materiellen Inhalt hier zu erörtern, sondern um darauf hinzuweisen, dass das Gebiet der Gesetzgebung formell nicht so leicht zu begrenzen ist. Leichtsinnig haben die meisten Rechtsphilosophen und Politiker gefaselt von den Schranken der Gesetzgebung, von dem beschränkten Rechte der Staatsgewalt, wobei man gewöhnlich eine auf Willkühr gegründete Gewalt im Sinne hatte, der eigentlich gar kein Recht beizumessen war, dann von dem Unterschiede zwischen Moral und Recht, wobei gewöhnlich nur an das abstracte Civilrecht gedacht ward. — Nichtsdestoweniger ist der Gesetzgebung längst eine rein sittliche Aufgabe zuerkannt: zum Beispiel verbietet das Gesetz die *Pacta turpia* und die *enormiter* lädirenden Verträge, doch wohl, weil das formelle Recht des Kontraktes als ein nichtiges wegfällt, wenn es im Widerspruch mit der Sitte und der Gerechtigkeit steht, und weil es der Sinn jeder freien Handlung ist, dass Niemand gegen seinen eigentlichen Willen und zu seinem direkten Nachtheil handle. Dieses Prinzip müsste weiter auf einen grossen Theil des Verkehrs ausgedehnt werden, damit die Güterwelt bevormundet, die Men-

schenwelt aber zur Mündigkeit erhoben werde. — Oder betrachten wir die Einflüsse des Gesetzes auf das Familienrecht: das Gesetz z. B. verbietet den Incest, die Polygamie, es erschwert die Ehescheidung. Und warum? Doch wohl, um das Familienrecht gegen zerstörende Angriffe zu schützen, es zu erhalten nach sittlichen, religiösen Normen, oder nach den Gesetzen der Natur. Letztere sollten durchgehends die massgebenden sein. Aber die menschliche Natur hat eine Seite, die geistige nämlich, deren innere Gesetze nicht so unmittelbar erkannt werden können, wie die des animalischen Lebens. Zum Beispiel: der thierischen Natur des Menschen widerspricht weder der Incest, noch die Polygamie, wohl aber der ausgebildeten ethischen Natur des Menschen. In der Negation der Polygamie liegt nun erst die Festigkeit und Dauerhaftigkeit der Ehe. Die einfachen Naturgesetze hat der Staat in der Verwirrung der Gesellschaft festzuhalten, die höheren, ethischen Gesetze aus den verwirrten gesellschaftlichen Zuständen heraus zu erkennen und zu statuiren; jene sind die Gesetze des Menschen, des Naturmenschen, diese die Gesetze der Menschheit, der Gesellschaft. Einerseits könnte eingewandt werden: „Was die Natur schon verbietet, bedarf nicht des verbietenden Gesetzes, denn kein Geschöpf handelt gegen seine Natur, auch gibt es in der Natur keine Ausnahmen, nur scheinbare Anomalien!“ — Nichtsdestoweniger stellt die Natur manchmal allgemeine Grundsätze auf, die erst aus dem Erfolg erkannt werden, z. B. wenn geschlechtliche Verbindungen in zu nahen Verwandtschaftsgraden als minder fruchtbar und verderblich für die Generation sich ausweisen. Andererseits kann das positive Gesetz unmöglich allen Bedingnissen der absoluten, sog. „göttlichen Gerechtigkeit“ entsprechen, weil es eben positiv ist. Z. B. sitzt der Verbrecher nur eine halbe Stunde zu lange im Gefängniss, so ist ihm ein unersetzbares Unrecht geschehen, aber wo ist der absolute Massstab für die Strafe, nach irgend einer Strafbegründungstheorie? Oder geschieht dem jungen Manne, der schon vor dem gesetzlichen Volljährigkeitstermin die gehörige Reife zum selbstständigen Handeln erreicht hat, kein Unrecht damit, dass er noch bevormundet wird? — Aber man kann nicht für jeden Einzelnen eine andere Frist ansetzen, oder etwa die Verjährungszeiten nach jedem einzelnen Fall abmessen. — Nein, im Wesen des Rechtes und der Billigkeit liegt die Anforderung, dass diese

positiven Seiten, für welche es keinen absoluten Massstab gibt, für Alle gleichmässig voraus bestimmt werden, dass Jeder sie vorherwisse. Hier geschieht dem Einzelnen also leicht ein kleines, unberechenbares Unrecht, weil eben alles positive Recht dieser Art nur in beschränkter Weise von der Gesellschaft realisirt werden kann. Aber für die rein sittlichen Verhältnisse kann eine solche Willkühr der Gesetzgebung nicht statuirt werden. Da könnte man den Satz aufstellen, dass es besser sei, sie zu wenig, als zu viel zu berühren, wenn nicht gerade die Aufgabe der Gesetzgebung darin bestünde, solche Verhältnisse von jeder willkührlichen Einwirkung fern zu halten, in ihrer eigenen Integrität zu erhalten. Ein gleichsam liberales Prinzip hat der schlechten Positivität des Gesetzes bisher ein Uebergewicht über die absoluten Berechtigungen gegeben; man glaubte nämlich, durch den todten Buchstaben sich vor der Willkühr des lebendigen Richters zu sichern, als wäre die Tyrannei veralteter Gesetze nicht eben so grausam, als die Tyrannei der Menschen, und ist sie nicht gefährlicher, als der Irrthum, schon durch den Misskredit, in welchen die wichtigsten Institute der Gesellschaft dadurch gerathen? Die Grenze zwischen dem gesetzlich Festzustellenden und dem dem richterlichen Arbitrium zu Ueberlassenden, zwischen dem Gesetzlichen und dem Schiedsrichterlichen, ist um so schwerer zu ziehen, als die Gesetzgebung durchaus nicht einmal den geringsten Theil aller möglichen Fälle voraussehen kann, sondern nur die Grundbedingungen der Gesellschaft darzustellen hat. Wenn das Gesetz alle Fälle voraussehen soll, schleicht sich bald die Willkür des Gesetzes ein, wie in England, wo die Gesetze für einzelne Fälle entstanden sind. Das ist das Land, in welchem jedes Statut eine wächserne Nase hat, wo die Gesetzgebung nie ruhen darf, mit der Rechtssitte in ewigem Kampfe liegt — kurz, das gelobte Land der historischen Schule. In Frankreich herrschen Gesetze, weil die Gleichheit des Rechts in Frankreich zur Leidenschaft des Volks geworden ist. Im französischen Nationalcharakter ist mehr lebendiges Rechtsgefühl, im englichen mehr dogmatischer Rechtssinn.

Die Gesellschaft bedarf zu ihrer eigenen Garantie allgemeiner Normen, schon desshalb, weil die menschliche Natur sich nicht im Einzelleben konsumirt, sondern nur im Gesammtleben. Das höhere Selbstbewusstsein, alle Andacht und alle Spekulation sind Nichts,

als das Bewusstsein der Menschheit, deren Glied der einzelne Mensch ist, während jedes Thier für sich da ist. Das Gesetz ist die natürliche Norm dieses Gesammtkörpers. Um so mehr muss es auch eine völkerrechtliche, weltbürgerliche Seite haben, als das Individuum in der Nation nie ganz aufgeht und der geistige Wirkungskreis des Menschen über alle Grenzen hinausschweift. Um so weniger darf das Gesetz der individuellen Freiheit entgegen streben, weil nur das für die Menschheit ist, was von Individuen mit Freiheit gewollt wird. Aber diese Freiheit bedarf der Pflege, des Schutzes gegen die Willkühr. Der Mensch, der nur seinen eignen Vortheil will, als bornirter Egoist, ist ein Thier, der Mensch, der freiwillig seine Wohlfahrt opfert, ein Engel, ein Unding, mehr von der Religion als vom Staate inspirirt. (Unter Opfer verstehe ich freilich nicht die unbedingte Hingebung an die Idee, sondern die Selbstvernichtung, den Selbstmord auf Befehl.) Die Idee der Gemeinschaft muss also belebt und fruchtbar gemacht werden, und zwar durch das Gesetz. Aber dazu bedarf das Gesetz keinen religiösen Nimbus, keinen mysteriösen Ursprung und Charakter; nur einfach der durchgreifenden Nützlichkeit. Dazu genügt es nicht, dass man von dem Satze ausgehe, der Staat sei ein fertiger Organismus, sondern dass man beginne, die Gesellschaft wirklich zu organisiren, nach dem wesentlichsten Inhalt des Volkslebens, nach Arbeit und Bedürfniss. Man fange nur beim Kleinsten an, aber man verfolge die Ausgleichung aller Interessen mit Konsequenz und Ausdauer! — Die Aufgabe, welche die Philosophie längst der Religion abgerungen, die Vereinigung der Menschheit, wird nun den praktischen Wissenschaften in die Hände gelegt werden. Die ersten „Landfrieden“ rotteten allmählig ein Stück Krieg und Isolirung nach dem anderen aus und eroberten der Gesittung neues Terrain, jeder wahrhafte Fortschritt in der Gesetzgebungskunst ist ein weiterer Friedenstraktat der Menschheit. Die letzten Schlachtfelder der Menschheit, die letzten Wahlplätze der Barbarei sind die Märkte, ist der Verkehr, — hierher scheine, hier dringe durch, du befruchtende Sonne der Gerechtigkeit! —

Was die alten Demokratieen mit ihren *Leges agrariae* und Luxusgesetzen vermocht, wagen wir nicht mehr, denn das einzige Recht, welches wir absolut und unbedingt gelten lassen, ist das Eigenthum, just das relativste Recht, dessen Inhalt der Form (und

dem Prinzip) ein ganz gleichgültiger, äusserlicher ist, das — in ewiger Flüssigkeit — nur Veräusserliches zu seinem Gegenstande hat; das steht den unveräusserlichen Menschenrechten vor. Wir glauben hier keine Grenze ziehen zu dürfen, obgleich wir wohl einsehen, dass die Gesellschaft gerade hier der normativen Grenzen nothwendig bedarf. Aber wir fürchten uns, die Grundlage des gesammten positiven Rechts anzugreifen, denn unsere ganze positive Jurisprudenz ist bisher nur Dialektik des Besitzes und Eigenthums gewesen. Das unmittelbare Eigenthum, die sog. Detention, existirt freilich, wie man sagt, vor der Gesellschaft, oder genauer ausgedrückt, abgesehen vom Staate, wenn auch nicht ohne den Staat. Aber diese Rechtssphäre hat mit der Zeit eine ganz spiritualistische Ausbildung erhalten, weil es auf eine abnorme Weise vor allen anderen Gliedern des Gesellschaftskörpers entwickelt worden ist. Die Dialektik des Werthes, das Geld und der Kredit, also rein gesellschaftliche Schöpfungen, haben diesem Moloch Alles geopfert. Setzen wir einmal an die Stelle des Privateigenthums den Begriff der Gesellschaft! Freilich, bisher ist die ganze Gesellschaft noch auf dem dümmsten und genussärmsten Egoismus, auf die feindseligste Isolirung erbaut, daher ein Krieg Aller gegen Alle, ein ewiges Verbieten der Gesetze, ein ewiges Ankämpfen, eine systematische Opposition gegen das Gesetz! Denken wir uns die Gesellschaft auf das gemeinsame Interesse gebaut, so wäre zwar die Menschennatur keine veränderte, aber wir hätten für unsere Deductionen doch ganz andere Kräfte, eine verschiedene Weltanschauung und eine andere Bildung zu berechnen!

Heidelberg.

Dr. H. B. Oppenheim.

V.

Philosophische Betrachtungen.

Von

Dr. I. A. Ch. Voigtlaender.

Vorbemerkung.

Nachfolgende Betrachtungen, für deren jede, wie aus den Ueberschriften zu sehen, ein besonderer Gegenstand gewählt ist, haben einen gemeinschaftlichen Zweck, in Bezug auf welchen sie einander zu ergänzen bestimmt sind. Wenn also in der einen oder anderen Voraussetzungen gemacht, nicht aber in ihr selber aufgehoben oder begründet sind, so wird der aufmerksame Leser, dem es nicht entgeht, in wiefern die einzelnen, dem Anscheine nach selbstständigen Betrachtungen einander ergänzen, dazu wenigstens eine Andeutung in ihnen finden, je nachdem ihr gemeinschaftlicher Zweck solche gestattet. Diesen gemeinschaftlichen Zweck durch die Ueberschrift zu bezeichnen, dazu vermochte der Verf. weniger einen hinreichenden Grund zu finden, als für das Gegentheil. —

I. Ueber die Grenzen der besonderen Wissenschaften.

Kant sagt:*) „Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt." Die hierin aufgestellte Forderung

---

*) Krit. d. r. Vern. 1790. Vorrede, S. VIII.

an die Bearbeiter der Wissenschaften zu machen, dazu wurde Kant, durch den Hinblick auf die Behandlungen, welche der Logik zu Theil geworden, bewogen; doch nicht bloss dadurch. Denn dass ihm die Logik, wie er sie bearbeitet fand, verunstaltet schien, kam daher, dass er die ihr zu Theil gewordene Gestalt auf eine andere, welche er für die wahrhaft wissenschaftliche Gestalt der Logik hielt, bezog. Diese letztere scheint nun nach Kant die zu sein, welche die Logik durch Aristoteles erhalten; doch woher wusste oder woraus schloss Kant, dass gerade diese die wahrhaft wissenschaftliche Gestalt der Logik sei? Er verglich sie mit seiner eigenen Idee von der Gestalt der Logik. Was Kant an den Bearbeitern der Logik, gegen welche er obige Forderung aufstellt, zu tadeln hat, ist also im Grunde nichts Anderes, als dass sie die Logik nicht seiner Idee gemäss behandeln. Allein was ist diese Idee? woher stammt sie? Kant muss uns, nach seinem Standpunkte, der „die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung" *) fordert, die Antwort schuldig bleiben, indem er sich darauf beschränkt, dass er jene Idee, wie noch andere, z. B. die Idee von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, in sich finde und zu ihr sich glaubend verhalte, dass er glauben könne, indem er durch Aufhebung des Wissens zum Glauben Platz bekommen. **) Nun aber ist etwas aus blosser Erfahrung schöpfen und etwas bloss finden ein und dasselbe; die Idee der Logik ist also für Kant ein blosser Gegenstand der Erfahrung, so dass er im Grunde eine Erfahrung um der anderen willen verwirft, denn wie seine Idee, so fand er auch die ihr nicht angemessenen Gestalten der Logik.

Fragen wir nun, wodurch Kant bewogen sei, eine Erfahrung der andern vorzuziehen, so muss er uns antworten: durch ein praktisches Interesse. Diess bestimmte ihn, die Erfahrung, die er in sich machte, derjenigen, zu welcher er sich nur äusserlich verhielt, vorzuziehen. Das innere Verhalten ist also, nach Kant, Massstab für das äussere. Er würde sonach die Bearbeiter der Logik, gegen welche er obige Forderung aufstellt, mit Recht tadeln, wenn dieselben in der Behandlung der Logik ohne Idee von dieser verfahren wären, d. i. sich bloss äusserlich

*) A. a. O. S. XXVI.
**) Ebend. S. XXX.

verhalten hätten. Diess aber durfte er, aus praktischem Interesse, nicht voraussetzen; denn aus praktischem Interesse musste er dem sogenannten kategorischen Imperativ Allgemeingültigkeit zuschreiben; er musste also glauben, dass Jeder, wie er selber, zu sich spreche: Du sollst dich von innen heraus, d. i. nach der Idee, die du in dir findest, bestimmen. Doch möge sich Kant hierin verhalten, wie er wolle, in Bezug auf die Idee, nach deren Ursprung und Wesen wir fragen, folgt dasselbe. Tadelt er jene Bearbeiter der Logik, dass überhaupt keine Idee von dieser sie geleitet habe, so spricht er damit aus, dass die Idee für den Menschen nichts *Unmittelbares*, sondern etwas *Gesetztes* sei, dass er sie nicht in sich *finde*, sondern sie *setzen* müsse; tadelt er sie dagegen, dass nicht *seine* Idee sie geleitet habe, so erklärt er damit ebenfalls seine Idee für etwas *Gesetztes*, denn er erklärt, dass es nicht genüge, *irgend eine* Idee von der Logik zu haben und sich von ihr bei der Bearbeitung dieser leiten zu lassen, sondern dass die Idee der *Logik selbst* in der Behandlung dieser sich offenbaren solle. Der Bearbeiter der Logik soll also nicht dem gleichen, der nach willkürlich gewähltem Ideal etwas bearbeite, noch dem, der zwar das einzig wahre Ideal vor Augen hat und darauf hin und wieder achtet und darnach arbeitet, sondern die Idee soll *sich setzende Idee* sein.

Die Forderung Kant's, dass man die Grenzen der Wissenschaften nicht in einander laufen lassen solle, führt also auf die Forderung, dass man die Grenzen der Wissenschaften *bestimmen* solle. Brauchte man letzterer Forderung nicht zu genügen, d. i. wären die Grenzen der Wissenschaften *von vorn herein* bestimmt, so hätte man in diesem Ealle allerdings, damit im Grunde Alles abgemacht wäre, ein leichtes Spiel; dann bedürfte es der ersteren Forderung in Wahrheit gar nicht, da sie ja nur den Sinn hätte, man solle das *Bestimmte* nicht als *Unbestimmtes* betrachten. Wer die Grenzen der Wissenschaften in einander laufen lässt, beweist eben dadurch, dass dieselben *für ihn* noch nicht bestimmt sind, oder dass, was dasselbe ist, *für ihn* es noch gar nicht besondere Wissenschaften gibt. Insofern eine Wissenschaft nicht von vorn herein vollendet ist, sondern dazu wissenschaftlicher Forschungen bedarf, insofern ist auch die Bestimmung ihrer Grenzen Sache wissenschaftlicher Untersuchungen.

Bevor wir indess näher darauf eingehen, worauf es bei der Bestimmung der Grenzen der Wissenschaften ankommt, berücksichtigen wir in aller Kürze den Tadel, den diese Betrachtung jedenfalls von Seiten derer erfahren wird, nach welchen, wo nicht Alles, so doch wenigstens gar Vieles, als für immer abgemacht zu betrachten ist, wozu sie vor Allem die Bestimmung der Grenzen der Wissenschaften rechnen. So sagt ein im Fache der Heilkunde berühmter Forscher*): „Es muss eine Philosophie geben; die wahr ist und die man überliefern kann, wenn nicht jeder Mensch sein Leben damit zubringen soll, alle Systeme von vorne durchzuprüfen.“ Es fragt sich also, ob nicht in Bezug auf die Bestimmung der Grenzen der Wissenschaften jenes „diess gilt für mich und für euch alle“ Anwendung finde, so dass es genügt, wenn Einer dabei sein Leben zugebracht. In der That meint von Feuchtersleben, Kant habe „jeder Wissenschaft ihr Prinzip und ihren Umfang angewiesen,**)“ so dass in dieser Hinsicht Alles als abgemacht zu betrachten. Doch möge v. Feuchtersleben hierin Recht haben, sowie darin, dass die Philosophie seit Kant keinen wesentlichen Fortschritt gemacht, weil ein solcher Fortschritt nicht möglich sei:***) so ist doch jedenfalls die Philosophie keine Sache, die man überliefern könnte, sondern es muss selber philosophieren, wer in ihrem Gebiete Besitzungen erlangen will. Sollen die Grenzen der Wissenschaften für mich bestimmt sein, so genügt es nicht, dass Kant sie bestimmt hat, sondern ich selber muss sie für mich bestimmen. Ob nöthig sei, dass man, um ein Philosoph zu werden, alle Systeme von vorne durchprüfe, oder ob das Philosophiren noch etwas Anderes sei, als ein blosses Prüfen der Ansichten Anderer, werden wir weiter unten in Betracht zu ziehen Gelegenheit finden; hier genügt zu bemerken, dass keine Wahrheit wahrhaft für mich sein könne, es sei denn durch mich. Kant's Ansichten, sowie die vieler Anderer finde ich vor und kann sie lesen und acceptiren, doch

---

*) Dr. Ernst Freiherr v. Feuchtersleben. Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Wien, 1845. S. 52.

**) Ebend.

***) Ueber den Fortschritt der Philosophie werden wir in unserer dritten Betrachtung zu sprechen Gelegenheit haben.

sollen sie wirklich meine Ansichten werden, so muss ich sie mir selber verdanken.

Jede besondere Wissenschaft umfasst eine Menge von Gegenständen, welche jedoch nicht an sich, sondern nur insofern sie gewusst werden, eine Wissenschaft bilden, d. i. diese ist das Gewusstsein derselben. In ihrem Gewusstsein stehen die Gegenstände im Verhältniss zum Bewusstsein; es kommt also darauf an, diess Verhältniss näher zu bestimmen.

Zunächst ist festzuhalten, dass das Bewusstsein als Ein Bewusstsein die Gegenstände einer Wissenschaft umfassen müsse. Um uns diess zu veranschaulichen, setzen wir als die Gegenstände einer Wissenschaft: a, b, c, d, u. s. f. und denken uns diese vertheilt an die beiden Bewusstsein A und B. Diese Gegenstände bilden so offenbar nicht Eine Wissenschaft, denn eine Wissenschaft bilden sie nur in ihrem Gewusstsein, welches, der Voraussetzung nach, als an A und B vertheilt, keine Einheit bildet. Umfasst also das Bewusstsein A alle jene Gegenstände, so muss es sich zu ihnen als Einheit verhalten. Gesetzt ferner, es sei a unmittelbar auf A bezogen, und ebenso b, c, d, u. s. f., so dass alle diese Gegenstände zwar auf ein und dasselbe Bewusstsein bezogen sind, jedoch unter einander in keiner Beziehung stehen, so muss A nothwendig in sich selber zerfallen als Aa, Ab, Ac u. s. f. und zwar in der Weise, dass es als Aa von sich, als Ab, u. s. f. schlechthin getrennt und als Aa, Bb, Cc, u. s. f. zu bezeichnen ist. Wenn also das Bewusstsein als Ein Bewusstsein die Gegenstände einer Wissenschaft umfasst, so müssen dieselben in ihm unter einander in Beziehung stehen.

Eine Wissenschaft, sagten wir, ist nur das Gewusstsein der Gegenstände; doch muss diess das Gewusstsein der Gegenstände selbst sein, d. i. diese müssen als das gewusst werden, was sie an ihnen selber sind. In ihrem Gewusstsein als Wissenschaft bilden sie eine concrete Einheit, d. i. eine Einheit, in der sie von einander unterschieden, aber ebenso auf einander bezogen sind. Die Gegenstände einer Wissenschaft müssen also an ihnen selber eine concrete Einheit bilden. Wie sie an ihnen selber zu dem gehören müssen, was überhaupt wissbar ist, so müssen sie als Gegenstände einer besonderen Wissenschaft an ihnen selber in diese gehören. Sie bilden also Gegenstände einer besonderen

Wissenschaft, gleichgültig, ob sie überhaupt gewusst werden oder nicht, ob Ein Bewusstsein sie umfasse oder ob sie an mehrere vertheilt seien.

Dass wir uns in dem so eben Gesagten in einem Widerspruche befinden, ist leicht einzusehen. Denn einerseits haben wir die Wissenschaft aufgefasst als das Gewusstsein der Gegenstände; diese können also nur, insofern sie gewusst werden, Gegenstände einer Wissenschaft sein. Andererseits sind die Gegenstände, wie wir sagten, an ihnen selber, d. i. ohne gewusst zu werden, Gegenstände einer Wissenschaft. Allein was macht das aus, dass wir uns in einem Widerspruch befinden? Diess haben gar Viele mit uns gemein, und zwar Viele, die es nicht einmal wissen, wie wir. Man meint zwar, man habe jemanden widerlegt, wenn man nachweise, dass er sich in einem Widerspruch befinde; allein mit dem blossen Nachweis eines Widerspruchs ist sehr wenig geleistet. Denn soll der Widerspruch in irgend etwas die letzte Entscheidung geben, so muss er ja, der nicht sein soll, in sich selber seinen Grund haben und alles Andere begründen. Will man also gegen jemanden, der sich in einem Widerspruche befindet, etwas ausrichten, so muss man diesen nicht bloss aufweisen, sondern ihn zu Grunde richten, d. i. ihn lösen. Um einzusehen, dass es einen Widerspruch, der nicht gelöst werden könnte, gar nicht geben kann, braucht man sich bloss selbst zu verstehen, was freilich nicht eines jeden Sache ist. Ein Widerspruch ist nämlich entweder grundlos, oder er hat einen Grund. Ein grundloser Widerspruch hebt sich selbst auf; denn er kann nur ein scheinbarer Widerspruch sein. Hat aber ein Widerspruch wirklich einen Grund, d. i. nicht einen bloss scheinbaren, so ist er im Grunde schon gelöst; man braucht, um ihn zu lösen, ihm bloss auf den Grund zu gehen.

Der Widerspruch, in dem wir uns befinden, ist also nicht zu beseitigen, sondern zu lösen. Die Gegenstände sind an ihnen selber Gegenstände einer Wissenschaft, heisst: sie sind der Möglichkeit nach Gegenstände einer Wissenschaft, während sie in ihrem Gewusstsein der Wirklichkeit nach Gegenstände einer Wissenschaft sind. So lässt sich auch der Widerspruch lösen, den der aufmerksame Leser in unserer Auffassung des Verhältnisses des Bewusstseins zu den Gegenständen einer Wissenschaft

gefunden haben wird. Wir fragten einerseits: das Bewusstsein muss als Ein Bewusstsein alle Gegenstände einer Wissenschaft umfassen; andererseits: die Gegenstände bilden an ihnen selber Gegenstände einer besonderen Wissenschaft, gleichgültig, ob sie überhaupt gewusst werden oder nicht, ob Ein Bewusstsein sie umfasse oder ob sie an mehrere vertheilt seien. Im letzteren Falle nämlich sind sie der Möglichkeit nach, im ersteren der Wirklichkeit nach Gegenstände einer Wissenschaft. Es ist von Wichtigkeit, zu beachten, dass der angedeuteten Wirklichkeit die Möglichkeit vorangeht. Die Möglichkeit nämlich beruht auf der Wirklichkeit; denn was möglich ist, muss durch etwas Wirkliches möglich sein. Dass also Gegenstände an ihnen selber mögliche Gegenstände einer Wissenschaft sind, muss abgeleitet werden; doch kann diese Möglichkeit nicht durch jene angedeutete Wirklichkeit begründet werden, d. i. durch eine Wirklichkeit, welcher die Möglichkeit vorangeht. Wir deuten diese Ableitung, in Bezug auf welche wir übrigens auf unsere dritte Betrachtung verweisen, hier bloss an. Der Wirklichkeit nach, im angedeuteten Sinne, gibt es keine Wissenschaft, wenn nicht Ein Bewusstsein alle Gegenstände derselben umfasst. Es gibt ferner keine Wissenschaft, wenn es überhaupt nichts Wissbares gibt; es gibt keine besondere Wissenschaft, wenn nicht überhaupt wissbare Gegenstände an ihnen selber Gegenstände einer besonderen Wissenschaft sind. Endlich gibt es überhaupt nur unter der Voraussetzung Wissbares, dass Ein absolut wirkliches Bewusstsein Alles umfasst; nur weil es aus diesem Bewusstsein stammt, ist etwas wissbar. Was wir oben sagten, dass etwas wissbar oder Gegenstand einer besonderen Wissenschaft sei, gleichgültig, ob es gewusst werde oder nicht, kann nicht in Rücksicht auf das absolut wirkliche Bewusstsein gesagt werden.

Wir sehen vorläufig ab von dem soeben angedeuteten absolut wirklichen Bewusstsein, wodurch erst etwas wissbar ist, und betrachten zunächst das Wissen, welches nur als verwirklicht wirklich ist, d. i. welchem die Möglichkeit vorangeht. Insofern bestimmte Gegenstände wirklich, nicht bloss der Möglichkeit nach, Gegenstände einer besonderen Wissenschaft sind, muss Ein Bewusstsein sie umfassen und zwar so, dass es sich zu ihnen als Einheit verhält, in welcher sie unterschieden und aufeinander be-

zogen sind. In diesem Bewusstsein sind die Gegenstände als Gewusstsein, welches als verwirklichtes von zwei Seiten angesehen werden kann. Geht man nämlich von dem Ansichsein der Gegenstände aus, so erscheint ihr Gewusstsein als Verwirklichung ihres Ansichseins in der Weise, dass dieses Ansichsein Gewusstsein geworden oder ins Bewusstsein getreten ist. Geht man dagegen aus von dem Bewusstsein, so erscheint das Gewusstsein der Gegenstände als Erzeugniss des Bewusstseins, werde diess als wirklich productiv oder als bloss receptiv sich verhaltend aufgefasst. Vorläufig genügt uns, was aus beiden Auffassungen folgt, dass nämlich das Gewusstsein der Gegenstände mit dem Bewusstsein von ihnen ein und dasselbe ist. Wir haben es also zunächst bloss mit dem Bewusstsein zu thun.

Machen wir nun die Voraussetzung, dass es wirklich besondere Wissenschaften gibt, so müssen diese im Bewusstsein, oder richtiger als Bewusstsein Wirklichkeit haben. Das Bewusstsein muss in sich der gemachten Voraussetzung gemäss bestimmt sein, so dass wir es, abgesehen davon, dass es geworden, in Rücksicht auf die gemachte Voraussetzung in Betracht ziehen können.

Setzen wir zunächst voraus, dass es Eine besondere Wissenschaft gibt und dass diese Wirklichkeit hat als Bewusstsein. Dieses bildet eine Einheit und umfasst als solche eine Menge Gegenstände, welche wie von einander unterschieden, so auf einander bezogen sind. Das Bewusstsein unterscheidet sich also von sich selber, doch so, dass es in diesem Sichunterscheiden dennoch eine Einheit bildet. Weil es nothwendig eine Einheit bildet, so kann es nicht bloss unterschieden sein; denn was bloss unterschieden ist, das hat seiende Bestimmtheiten, welche nicht durch sich selber auf einander bezogen und ebenso unterschieden sein können, da etwas, insofern es bloss ist, unbewegt ist. Hieraus folgt, dass das Bewusstsein die Gegenstände, insofern sie als von einander unterschieden und auf einander bezogen seinen Inhalt bilden, als Gesetztes haben müsse. Denn die Gegenstände müssen als Gegenstände Einer Wissenschaft eine Einheit bilden und diese muss sich in ihnen als ihre Einheit offenbaren, d. i. sie muss setzende Einheit oder Prinzip sein. Das Bewusstsein umfasst sonach alle Gegenstände einer Wissenschaft, als durch das Prinzip derselben gesetzt. Insofern aber eine Wissenschaft als besondere Wirk-

lichkeit hat, kann sie nicht als Bewusstsein, sondern nur im Bewusstsein Wirklichkeit haben, d. i. das Bewusstsein muss sich von der Wissenschaft, insofern diese besondere Wissenschaft ist, unterscheiden, muss sie als bestimmten Inhalt haben.

Dadurch, dass eine Wissenschaft blosser Inhalt des Bewusstseins ist, wird sie als Wissenschaft aufgehoben. Diess ist nunmehr näher zu erörtern. Die besondere Wissenschaft ist in sich bestimmt und so Inhalt des Bewusstseins; was in ihr ist, das ist durch ihr Prinzip gesetzt. Als Prinzip einer besonderen Wissenschaft ist dieses nicht in Bezug auf Alles, was überhaupt wissbar ist, Setzendes; es ist in seinem Setzen begrenzt. Wird also gefragt, warum gerade diess, ein Anderes aber nicht, in eine Wissenschaft gehöre, so beruft man sich auf das Prinzip dieser Wissenschaft. Allein dieses Prinzip ist im Bewusstsein als Setzendes nur gesetzt, und sein Setzen beruht sonach auf seinem Gesetztsein. Nicht bloss die Menge von Gegenständen, welche den Inhalt der besonderen Wissenschaft ausmachen, sondern ihr Prinzip selbst ist im Bewusstsein bloss als Gedanke. Denn insofern die Wissenschaft besondere Wissenschaft ist, kann sie, da das Bewusstsein sich von ihr unterscheiden muss, nur als Inhalt, d. i. als Gewusstsein, in demselben sein, nicht als Wissendes. Das Gewusstsein ist aber nothwendig Gesetztsein. Die besondere Wissenschaft ist also nur insofern im Bewusstsein, als sie in ihm gesetzt ist. Der bestimmte Inhalt derselben ist im Bewusstsein als durch ihr Prinzip gesetzt; doch insofern dieses selber gesetzt ist, so ist es im Bewusstsein zunächst nur als Vermögen. Das Prinzip kann nun freilich weder etwas über, noch gegen sein Vermögen setzen, so dass einerseits Alles, was durch dasselbe gesetzt ist, in die Wissenschaft gehört, deren Prinzip es ist, andererseits durch es nichts gesetzt werden kann, wodurch es selber aufgehoben würde. Allein will man wissen, ob irgend etwas in eine Wissenschaft gehöre, bevor es durch ihr Prinzip wirklich gesetzt ist, so muss dieses als Vermögen bestimmt sein; sonst könnte man bloss *a posteriori* wissen, was in sie gehöre, d. i. ihre Grenzen nie kennen lernen; es würde, wie Vieles auch gesetzt wäre, fraglich bleiben, ob nicht noch etwas gesetzt werden könnte; nur als Unvermögen könnte das Prinzip offenbaren, dass es nichts mehr zu setzen vermöchte. In Wahrheit aber ist das Prinzip, insofern es selber gesetzt ist, nicht Setzendes,

sondern es ist und bleibt Gesetztes; die besondere Wissenschaft beruht daher auf dem Gesetztsein ihres Prinzips und es kommt in ihr Alles darauf an, wie es gesetzt worden.

Das Prinzip der Wissenschaft muss als Setzendes gesetzt werden. Als Prinzip einer besonderen Wissenschaft ist es nur im Bewusstsein, nicht in Bezug auf das Bewusstsein überhaupt, d. i. nicht in Bezug auf alles Wissbare, als Setzendes gesetzt; das Bewusstsein muss daher neben ihm noch andere Prinzipien entweder wirklich setzen oder wenigstens für möglich halten, d. h. wenn es Eine besondere Wissenschaft gibt, so gibt es nothwendig besondere Wissenschaften.

Setzen wir nun voraus, es sei Alles, was überhaupt wissbar ist, an besondere Wissenschaften vertheilt, so fragt es sich, ob diese als solche Wirklichkeit haben können. Jede derselben beruht auf ihrem Prinzipe und hat nur in ihm Bestehen, Alles in ihr ist durch es gesetzt. Setzen wir ferner voraus, dass das Prinzip jeder derselben auf und in sich selber beruht. Nun muss das Prinzip als Gewusstes Gesetztes sein; soll es also in sich selber beruhen, so muss es in Bezug auf sich selbst Setzendes sein. Denken wir uns nun alle besonderen Wissenschaften in Einem Bewusstsein verwirklicht, so ist klar, dass dieses der Einheit schlechthin entbehrt. Fichte sagt hierüber vortrefflich:*) „Wenn es sich so verhält, wenn das menschliche Wissen an sich und seiner Natur nach solches Stückwerk ist, wie das wirkliche Wissen so vieler Menschen; wenn ursprünglich eine Menge Fäden in unserm Geiste liegen, die unter sich in keinem Punkte zusammenhängen, noch zusammengehängt werden können: so vermögen wir abermals nicht gegen unsere Natur zu streiten; unser Wissen ist, so weit es sich erstreckt, zwar sicher; aber es ist kein einiges Wissen, sondern es sind viele Wissenschaften. Unsere Wohnung stände dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einiges, zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin und wir blieben bei allen unsern Reichthümern arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes be-

---

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. Sämmtl. Werke Bd. I. S. 58.

trachten, und nie wissen könnten, was wir eigentlich besässen; wir könnten nie einen Theil derselben zur Verbesserung der übrigen anwenden, weil kein Theil sich auf das übrige bezöge. Noch mehr, unser Wissen wäre nie vollendet; wir müssten täglich erwarten, dass eine neue angeborne Wahrheit sich in uns äussern, oder die Erfahrung uns ein neues Einfaches geben würde. Wir müssten immer bereit sein, uns irgendwo ein neues Häuschen anzubauen."

Die so eben gemachte Voraussetzung hebt sich selbst auf. Die besonderen Wissenschaften können, insofern jede schlechthin in sich beruht, nicht in Einem Bewusstsein Wirklichkeit haben. Denn insofern Alles, was überhaupt wissbar ist, an sie vertheilt ist, so sind sie nicht ein Inhalt des Bewusstseins, sondern es selbst; dieses ist nichts ausser ihnen. Wäre es nämlich ausser ihnen noch etwas, so könnte es dieses doch nur als Wissen sein, d. i. es wäre, gegen die Voraussetzung, nicht alles Wissen an die besonderen Wissenschaften vertheilt. Folglich zerfällt, der gemachten Voraussetzung nach, das Bewusstsein in so viele besondere von einander unabhängige Bewusstsein, als es besondere Wissenschaften gibt; keins kann von dem anderen auch nur das Geringste wissen. Sollen also die besonderen Wissenschaften in Einem Bewusstsein Wirklichkeit haben, so müssen sie unter einander selbst eine Einheit bilden. Dies ist nicht anders möglich, als dass die Prinzipien derselben selber unter sich eine Einheit bilden, was nicht möglich ist, insofern jedes derselben *in sich beruht*. Auch würde die Einheit dadurch noch nicht zu Stande kommen, dass sie etwa sich gegenseitig bestimmten; denn so würden sie als *Prinzipien* dennoch zusammenhanglos und ohne wirkliche Einheit sein. Insofern sie sich nämlich gegenseitig bestimmen, treten sie nur, insofern sie ausser sich sind oder sich äussern, d. i. als Gesetztes, mit einander in Verkehr; es wäre diess nur eine feindliche Berührung. Sollte so der Zusammenhang vollkommen werden, so müssten sie ganz in Fluss gerathen, bloss Gesetztes sein, d. i. ihr *Prinzipsein* aufheben. Die besonderen Wissenschaften können also nicht in Einem Bewusstsein Wirklichkeit haben oder unter einander nicht eine wirkliche Einheit bilden wenn sich diese nicht in ihren *Prinzipien selbst* offenbart als *Prinzip*. Die Prinzipien der besonderen Wissenschaften können demnach nur relative, d. i. gesetzte Prinzipien sein, müssen Ein setzendes Prinzip voraussetzen.

Darum aber sind sie selber blosse Voraussetzungen, die einer Begründung bedürfen, nicht aber sich selber begründen können. Durch das Prinzip einer besonderen Wissenschaft wird Alles in ihr, nicht aber sie selber begründet.

Wie es aber nicht möglich ist, dass die besonderen Wissenschaften in Einem Bewusstsein Wirklichkeit haben, ohne dass sie selber eine wirkliche Einheit bilden, so können sie auch nicht als besondere Bewusstsein wahrhaft wirklich sein als besondere Wissenschaften. Denn so würde kein Bewusstsein von dem anderen etwas wissen, das Prinzip der Wissenschaft, die als es Wirklichkeit hätte, würde nicht als ein, sondern als das Prinzip schlechthin auftreten, welches Alles umfasst, d. i. es würde in ihm jenes Prinzip, welches in Bezug auf die Prinzipien der besonderen Wissenschaften setzendes Prinzip ist, als Tendenz hervortreten. Hierdurch würde sich dann in der so verwirklichten besonderen Wissenschaft offenbaren, woran es ihr fehle; das Prinzip hätte für das Bewusstsein die Bedeutung, Alles zu begründen, vermöchte aber sich selbst nicht zu begründen.

Sind nun die Prinzipien der besonderen Wissenschaften wesentlich gesetzte Prinzipien, so sind die besonderen Wissenschaften zwar in ihren Prinzipien begrenzt (d. i. es kann in ihnen nichts vorkommen, als was durch diese gesetzt ist), doch nicht durch sie. Es kann erst dann von besonderen Wissenschaften und den Grenzen derselben wahrhaft gesprochen werden, wenn ihre Prinzipien begründet sind. So lange diese bloss gesetzt oder vorausgesetzt sind, kann man noch nicht wissen, ob es überhaupt besondere Wissenschaft gibt, geschweige denn, wie viele und wie sie begrenzt seien.

Kant äussert in der Vorrede zu seiner Kritik der reinen Vernunft, dass die Logik und Mathematik schon seit den frühesten Zeiten den sicheren Gang der Wissenschaft gegangen, dass die Naturwissenschaft zwar bedeutend später, jedoch nicht vor gar Kurzem in den sicheren Gang der Wissenschaft gebracht worden; dagegen sagt er von der Metaphysik:*) „Es ist kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen gewesen sei.“ Wir dürfen

*) Krit. der r. Vern. 1790. Vorrede, S. XV.

mit Recht fragen, worauf sich Kant's Urtheil über jene besonderen Wissenschaften gründe; denn auf ein grundloses Urtheil, wie günstig es auch sei, werden die Logiker, Mathematiker und Physiker selber nur wenig geben. Wir wollen einmal voraussetzen, er habe es erkannt, und zwar in dem Sinne, in welchem er selber das Erkennen auffasst. Er sagt:*) „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit — sei es nach dem Zeugniss der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft — beweisen könne.“ Hiermit verbinden wir einen anderen Ausspruch über die Mathematik und Naturwissenschaft:**) „Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, lässt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn dass sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen.“ Kant's Urtheil über jene Wissenschaften soll uns genügen, wenn er uns ihre Möglichkeit beweist, wiewohl daraus noch nicht folgt, dass sie verwirklicht sind. Soll die Wirklichkeit dieser Wissenschaften begriffen werden, so muss sie aus ihrer Möglichkeit abgeleitet werden, wie diess von Allem gilt, das, um wirklich zu sein, verwirklicht werden muss. Bevor man also wissen kann, dass etwas in diesem Sinne wirklich sei, muss man wissen, dass es möglich sei. Es kann demnach die Möglichkeit aus der Wirklichkeit, welche, ohne dass jene vorausgesetzt wird, gar nicht sein, noch gedacht werden kann, nicht bewiesen werden. Denn wird die Wirklichkeit abgesehen von der ihr vorausgehenden Möglichkeit erkannt, so wird diese Erkenntniss aus der blossen Erfahrung geschöpft, welche niemals, auch nach Kant,***) beweist, dass etwas so sein müsse. Dass eine besondere Wissenschaft wirklich sei, kann aus der blossen Erfahrung nicht erkannt werden, denn in dieser findet man die Wissenschaft nur als Erscheinung; ob diese aber sei, wofür man sie hält, kann die Erfahrung nicht lehren. Allerdings muss die Möglichkeit der besonderen Wissenschaften aus der Wirklichkeit bewiesen werden, doch nicht aus der Wirklichkeit, welcher die Möglichkeit vorangeht, sondern aus der Wirklichkeit, welche wirklich et-

*) Ebend. S. XXVI. Anm.

**) Ebend. Einl. S. 20.

***) Kritik der prakt. Vern. Vierte Aufl. Vorrede, S. 24.

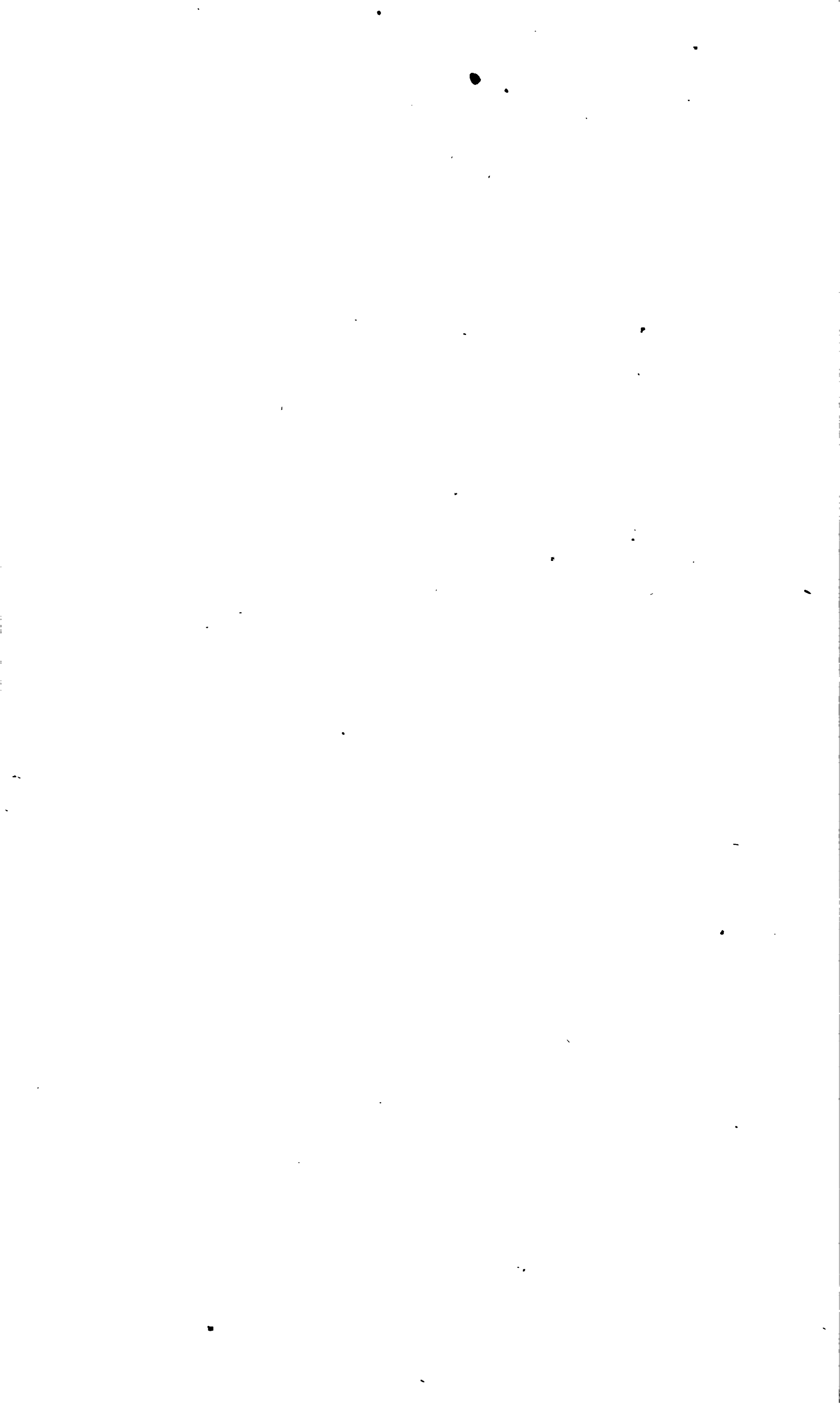
was möglich macht und darum das Prius der Möglichkeit ist. Diese Wirklichkeit aber, welche das Unbedingte oder vielmehr das sich selbst Bedingende ist, glaubte Kant nicht erkennen, sondern nur glauben zu können; er konnte also bloss glauben, dass besondere Wissenschaften möglich, dass einige von ihnen schon wirklich seien; wissen konnte er solches nicht, als er die Metaphysik in einem solchen Zustande fand, wie er sagt, noch als er am Ziele seiner Forschungen dieselbe dem Glauben unterwarf.

Das Resultat dieser Betrachtung ist also kurz gefasst Folgendes. Geht man von den besonderen Wissenschaften aus, so offenbart sich in ihnen ein Mangel, der sich näher als ein bestimmtes Bedürfniss zeigt. Es ist daher aus diesem Bedürfniss die Philosophie abgeleitet und als Wissenschaft der Prinzipien bestimmt worden. Allein diese Ableitung hat das Mangelhafte, dass das, welches erst begründet werden soll, damit es begründet werden könne, zum Begründenden gemacht wird. Es wird geschlossen: weil es besondere Wissenschaften gibt, so muss es eine Wissenschaft der Prinzipien geben. Dass die besonderen Wissenschaften vor der Begründung ihrer Prinzipien noch gar nicht sind, dass also ein Schluss von ihnen aus gar nicht statthaft ist, lässt man in jener Ableitung ganz ausser Acht. Man müsste vielmehr so schliessen: wenn es besondere Wissenschaften geben soll, so muss es eine Wissenschaft der Prinzipien geben. Diess würde aber im Grunde so viel heissen als: wenn A ist, so ist A. Denn da in den besonderen Wissenschaften nichts ist, als was durch ihre Prinzipien gesetzt worden, da diese ferner nur ihrem Vermögen nach, als was sie selber gesetzt sind, etwas setzen können, so ist die Wissenschaft der Prinzipien mit den besonderen Wissenschaften im Grunde ein und dasselbe. Jener Schluss: wenn A ist, so ist A, würde sonach heissen: A ist, wenn es ist. Ob es besondere Wissenschaften gebe, muss also vor Verwirklichung der Wissenschaft der Prinzipien dahin gestellt bleiben. Es kann daher auch von den besonderen Wissenschaften aus gar nicht geschlossen werden, was die Philosophie sein müsse. Diese hat einen tieferen Grund als ein blosses Bedürfniss zu befriedigen, welches sich in sogenannten Wissenschaften zu offenbaren scheint. Man muss die Sache umkehren. Nur weil es eine in sich absolut begründete Wissenschaft gibt, kann es besondere Wissenschaften geben; was in diesen überhaupt vorkommen mag, sei es Wahres oder Falsches, selbst das besprochene Bedürfniss, muss aus jener abgeleitet werden.*)

*) Wir schliessen hiermit diese erste Betrachtung, indem wir den Leser einerseits auf die oben angeführte Schrift Fichte's (über den Begriff der Wissenschaftslehre), andererseits auf unsere folgenden Betrachtungen verweisen.

II.

K r i t i k e n.



I.

Shakespeare's Macbeth,

erläutert und gewürdigt von R. H. Hiecke, Conrector und Professor am Gymnasium zu Merseburg. Merseburg 1846 Verlag der Nuland'schen Buchhandlung (L. Jarcke.) 8. XVI. und 152 S.

Die vorliegende Schrift beabsichtigt zunächst nicht, das Gebiet der Kunstphilosophie und philosophischen Literaturgeschichte zu bereichern, sie ist nicht den wissenschaftlichen Aesthetikern, sondern denjenigen gewidmet, die von dem Gesichtspunkte der allgemeinen Bildung aus in das gründlichere Verständniss der classischen Dichter einzudringen wünschen. Sie macht auf die Ehre, eine geniale Reproduction oder streng dialektische Durchdringung zu sein, keinen Anspruch; sie will als eine Exegese der das dichterische Kunstwerk belebenden Ideen betrachtet werden. Sie steht, wenige Stellen ausgenommen, auf der Stufe der Reflexion, aber der Reflexion, die im Interesse und im Bewusstsein des philosophischen Gedankens angestellt wird und demselben vorarbeitet. Sie löst diese Aufgabe mit einer Gewissenhaftigkeit, Gründlichkeit und Sicherheit, die auch den Kunstphilosophen von Fach zu nicht geringem Danke verpflichten muss. Denn wie vermöchte er ohne gediegene Vorarbeiten dieser Art, ohne vorangegangene Erläuterungen des Einzelnen, auf die er sich stützen kann, zu einer umfassenden und concreten Erkenntniss des Allgemeinen vorzudringen? Auch der Mann von genialer Inspiration, dem es gegeben ist, wie Herder, Winkelmann, Jean Paul und Tieck, zum zweiten Male den unmittelbaren Orakelspruch zu vernehmen, der an die grossen Schöpfer und Verkündiger des Schönen erging, wird solche Leistungen nicht entbehrlich finden, vielmehr wird er sich freuen, durch dieselben auf anscheinende Kleinigkeiten aufmerksam gemacht zu werden, die ihm, so vornehm er sie vielleicht bis dahin ignorirt hat, nunmehr auf eine überraschende Weise über das Grosse und Ganze Licht verbreiten.

In Bezug auf die Eintheilung und Gliederung dieser Schrift haben wir zuerst zu bemerken, dass wir bei der vorherrschend analytischen Methode, die der Verfasser befolgt hat, es ganz an-

gemessen finden, wenn er von der Entwickelung der einzelnen Charaktere ausgeht und erst, nachdem er damit zu Ende gekommen ist, in die Idee der ganzen Tragödie einzudringen sucht. Sodann aber finden wir den scenischen Auszug, durch den er seine Leser auf die Exegese des Werkes vorbereiten will, aus dem Grunde überflüssig, weil die ganze nun folgende Entwickelung natürlich nur denjenigen verständlich sein kann, die sich bereits durch ein gründliches Studium der Dichtung mit allen einzelnen Theilen derselben und namentlich mit dem Organismus ihrer Acte und Auftritte bekannt gemacht haben. Ausserdem können wir es nur beklagen, dass Herr Hiecke in dem Bestreben, keine Person, die in der Shakespearischen Tragödie auftritt, unerklärt zu lassen, die beiden Charaktere, von deren Verständniss die Durchdringung der Grundidee doch grösstentheils abhängt, nämlich die Charaktere Macbeths und seiner Gemahlin, mit verhältnissmässig zu grosser Kürze und Uebersichtlichkeit besprochen hat. Auch wäre es der lebensvollen und ideellen Auffassung des Kunstwerkes weit angemessener gewesen, wenn er die in dem Abschnitt: „Verhältniss des Drama zu seiner Idee“ enthaltenen kritischen Bemerkungen in den Organismus der vorhergehenden Kapitel, die von den Charakteren und der Idee des Stückes als solcher handeln, mit aufgenommen hätte. Denn eine Exposition, die nicht das freie, wissenschaftliche Urtheil in sich schliesst, würde doch wohl diesen Namen nicht verdienen und, streng genommen, eine Unmöglichkeit sein, und eine Kritik, die sich nicht aus der immanenten Entwickelung der Sache selbst erzeugt, bleibt immer, so geistreich ihre einzelnen Bemerkungen sein mögen, dem tieferen Gehalte des Gegenstandes entfremdet. Was endlich die das Ganze beschliessenden Erläuterungen über „das Verhältniss des Drama zur Sache“ und „über das Verhältniss des Drama zur Aufführung auf deutschen Bühnen“ betrifft, so kann es uns in Bezug auf die Ersteren ziemlich gleichgiltig sein, aus welchen Quellen der Genius das irdische Material für seine geistigen Schöpfungen und Offenbarungen gewonnen hat, und in Bezug auf die Letzteren müssen wir wenigstens gestehen, dass sie uns nirgends eine Rücksicht und Bezugnahme auf die tieferen, substantiellen Interessen der Gegenwart entdecken lassen, sondern sich lediglich in dramaturgischen Aeusserlichkeiten, namentlich aber in einer Vergleichung des Schillerischen und Shakespearischen Ausdruckes bewegen, durch die das Verständniss unserer poetischen Weltstellung dem englischen Heros gegenüber und namentlich unser Bewusstsein von dem Verhältnisse beider Dramatiker zu einander nichts Erhebliches und Wesentliches gewinnen kann.

Zu einer gründlichen Exegese musste der Shakespearische Macbeth um so mehr einladen, als vielleicht keine Dichtung der neueren Zeit ihren Inhalt mit einer strengeren und schrofferen Kürze ausspricht, als diese. Auf allen Seiten lesen wir Gedanken, Sätze, ja Worte darin, die eine Welt von Anschauungen und Ideen in sich tragen und uns zu längerem Verweilen, Durchdenken und Durchfühlen nöthigen. Wollten wir in stürmischer Hast über

solche Stellen hinauseilen, um sogleich das Folgende zu ergreifen, so würden uns — für das tiefere Verständniss — auf den spätern Blättern nur Räthsel über Räthsel begegnen, und wir säben uns genöthigt, den zurückgelegten Weg zum zweiten Male einzuschlagen. Diess rührt daher, dass der Dichter, als er schrieb, seiner Sache so ganz und gar gewiss war, dass er mit der Gestaltung seines Ideals nicht mehr zu ringen hatte, sondern mit seiner Subjectivität in dasselbe ganz eingedrungen, ja verwandelt, also ganz eigentlich im Zustande der Begeisterung das äusserlich ausführte und darstellte, was in seinem Bewusstsein als eine fertige Masse vorlag. Bei der Ausarbeitung trat ihm also an seinem Gegenstande keine überraschende, befremdende Seite mehr entgegen, die ihn zu längerem Verweilen hätte auffordern können; die Fülle der Einzelnheiten, zu denen sich die Idee in ihm entfaltet hatte, drängte ihn vielmehr, sich so kurz als möglich zu fassen und die Lösung der von dem Genius ihm gestellten Fragen in Lakonismen auszusprechen, die dem Leser wiederum als Sphinxgestalten entgegentreten sollten.

Dieser aphoristische Charakter des Macbeth hängt aber auch wesentlich mit dem Objecte selbst zusammen, an welchem hier das Walten der Idee veranschaulicht werden soll. Der Held des Drama, zu dem sich alle übrigen Personen, Verhältnisse und Begebenheiten nur als die Welt verhalten, in der sich sein Genius manifestirt, stellt uns die genetische Entwicklung des Bösen in der Menschennatur dar und vergegenwärtigt uns den Untergang, den es durch die in der Geschichte gebietende Idee erleiden muss. Der Mensch, als das Organ und die Individualisirung der Wahrheit, wendet die Waffe der eigenen Vernünftigkeit gegen den mütterlichen Schoos, aus dem sie geboren ist; er kehrt das Ich, das nur ist, indem es Substanz ist, im Wahn, es zur blossen Macht der Form befreien zu können, gegen die an und für sich seiende Substanz, die eben seine eigene Substanz ist, und bereitet so — nicht der Wahrheit, gegen die er wüthet, sondern einzig und allein sich selbst den Tod. Ihr aber baut er, ohne es zu wissen, oder vielmehr wissen zu wollen, den Triumphwagen, vor dem er als Sklave im Gefühl der Vernichtung einhergehen wird, wann seine Stunde geschlagen hat und die Siegerin ihren Einzug hält. Diese Vernichtung, die ihn unausbleiblich erreicht, ist die Ehre, so zu sagen, des militärischen Todes, den die Idee ihm anthut, und dieses erhabene richterliche Verfahren, dass sie den Gottgebornen nur von ihren Händen sterben lässt, ist ihre Verherrlichung, ist somit das Licht, von dem die Schönheit in der Darstellung des Bösen ausgeht. Das Böse aber ist als das bloss Abstracte eben das Arme, das Inhaltlose; seine Genesis kann also nur die zunehmende Leere, das immer mehr in's Nichts zusammenschwindende Wesen sein; folglich macht seine Darstellung, je weiter sie voranschreitet, eine concrete Entfaltung immer unmöglicher, vielmehr muss sein Bild sich immer gedrängter und kürzer zusammenfassen, und die Existenz des

Bösen kann zuletzt nur noch dadurch gefristet werden, dass der Gegensatz des rein erhaltenen Guten als die aufgehende Sonne der Welt, mit langsamer Feierlichkeit die Nebel, in denen das Böse brütend liegt, durchdringt und zerstreut. Aus diesen Bemerkungen, die wir an einer geeigneten Stelle weiter auszuführen gedenken, erklärt es sich zur Genüge, warum die Darstellung des Helden und seines bösen Engels sich immer balladenartiger zusammenzieht, während die positiven Gestalten eines Malcolm, Macduff, u. s. w. in den späteren Acten ein immer breiteres Terrain gewinnen.

Gehen wir nun zu der Auffassung der in unserm Drama entwickelten Grundidee über, so stimmen wir mit den Principien, die den Verfasser bei der Aufsuchung derselben geleitet haben, im Allgemeinen überein. Es ist eine grundfalsche Vorstellung, die man sich von dem Schaffen und Wirken des dichterischen Geistes macht, wenn man sich die Idealität eines poetischen Kunstwerkes daraus erklärt, dass der Urheber desselben sich zuerst mit einem allgemeinen Gedanken der Moral, der Politik u. s. w. herumgearbeitet und dieses Gerippe dann nach und nach mit dem Fleisch der Anschauung und Phantasie überzogen habe. Die schöpferische Begeisterung entzündet sich vielmehr an dem ganz Concreten und Einzelnen, vorausgesetzt nämlich, dass damit ein Geist, der sich bereits eine tiefe und gehaltvolle Weltansicht erobert hat, in Berührung kommt. Alsdann wird das Schaffen von dem Augenblicke an beginnen, wo diese Weltansicht, d. h. die universelle Offenbarung der Idee, die dem Dichter aus der Wirklichkeit selbst entgegentritt, sich in ihrer Universalität negirt und in die Einzelnheit eindringt, um darin ihre Momente auseinander zu legen. Der Dichter erblickt in diesem Zustande, der sein eigentlicher Normalzustand ist, das Allgemeine nur noch im Spiegel des Einzelnen, und offenbart sich das Erstere nur dadurch, dass er das Letztere bis in seine feinsten und geheimsten Züge herausarbeitet. Man kann diese göttliche Abhängigkeit, in welcher der von der Idee ganz durchdrungene Genius von der Einzelnheit steht, die auf seine Verherrlichung wartet, als das Mysterium der poetischen Liebe bezeichnen, deren Majestät sich erst aus ihrer völligen Selbstentäusserung erheben soll.

Hat aber die Ideenwelt des Dichters in jenem heiligen Momente ihre Existenz nur noch in der Einzelheit selbst, die sie in sich und — was damit nothwendig zugleich erfolgen muss — in die sie sich verwandeln will, so besitzt diese unendliche Liebe des Genius die Macht, der mit ihm vermählten Einzelheit sein eignes Wesen, seinen absoluten Werth einzubilden. Es ist also keine Trennung mehr zwischen dem Ideal und seiner Ausführung, dem Gedanken und seinem Leibe, sondern das Ganze ist Idee geworden, als der in der irdischen Welt erschienene Ferver des mit dem Anderen als seinem Anderen versöhnten und untrennbar geeinten Gemüthes. Wird also nicht der Versuch, die körperlose Geistigkeit eines Kunstwerkes, d. h. eben seinen Grundgedanken herauszustellen, dem

lebensvollen Organismus seiner Erscheinung gegenüber zu einer blossen Abstraction führen müssen? Allerdings wird er das; aber vergessen wir nicht, dass wir im Reiche des Denkens mit dem Dürftigen und Halben anfangen müssen und dass dieses, wenn es fixirt werden soll, schon die Macht in sich selbst trägt, die es dialektisch weiter treibt. So kann denn auch der abstracte Logos der Grundidee, wie sie der Verf. S. 67 aus dem Macbeth zu entwickeln versucht hat, nur der Anfang sein, der in dem genialen Kunstphilosophen und Kunsthistoriker sich bis zur ganz erfüllten und concreten Reproduction fortbewegen muss. Denn dass ein Kunsturtheil nur dann vollendet ist, wenn es die Schöpfung des gegebenen Werkes zum zweiten Male vollzieht, das leidet wohl keinen Zweifel. Dagegen besorgen wir, eher auf Einreden und Bedenken zu stossen, wenn wir behaupten, dass eine zweite Schöpfung dieser Art nur unter der Voraussetzung einer zugleich damit erfolgenden reineren Verklärung des Werkes möglich sei, dass also die ächte Reproduction als eine Palingenesie im strengsten Sinne des Worts etwas Höheres, als die erste Genesis hervorbringen müsse. Wenn man diess in Bezug auf die wahre Geschichte der Religion und Philosophie bereits einzuräumen anfängt, warum sollte man es gerade auf dem künstlerischen Gebiet in Abrede stellen wollen?

Steigen wir nun von diesem Ideale der künstlerischen Reproduction zur Betrachtung der wirklichen Leistungen herunter, die uns in dem vorliegenden Werke geboten werden, so begegnet uns S. 67 eine von dem Verf. nicht ohne Aengstlichkeit in den Raum eines einzigen Satzes zusammengepresste Formel, die uns „die ganze Handlung selbst auf die möglichst knappe Abbreviatur zurückführen," sie uns „rein nach ihrer inneren Bedeutsamkeit, ihrer eigentlichen Triebfeder, der sie hervorrufenden lebendigen Macht" bezeichnen soll. „Die Idee," sagt er, „die bewegende Seele unseres Stückes" ist „Darstellung des Ehrgeizes als einer dämonisch wirkenden Macht, welche auch eine grossgesinnte und zum umfassendsten Wirken befähigte, aber durch eine äussere Schranke begränzte Heldennatur zum Frevel gegen eine geheiligte Macht, von deren Anerkennung und Unterstützung wie das Wohl Aller, so das eigene wahre Glück des Frevelnden selbst abhängt, gegen die Macht des geordneten Erbkönigthums antreibt, dadurch unzähligen Andern den Untergang bereitet, aber auch den Frevelnden selbst, wie in moralisches, so zuletzt in nothwendiger, sittlicher Verkettug auch in physisches Verderben stürzt, aber gerade hiermit die angetastete Macht durch den Sieg aus jener Negation nur um so herrlicher hervorgehen lässt."

Der Ehrgeiz also, der an und für sich, namentlich in der Seele des rüstigen und heldenmüthigen Mannes, ein Moment der sittlichen Berechtigung in sich trägt, wird, indem er sich der ganzen Subjectivität bemächtigt und dieselbe endlich auf die Stufe der qualitativen Bestimmtheit heruntersetzt, zur dämoni-

schen Gewalt, d. h. zum Prinzip der Negation, das im Bewusstsein die Stelle des Genius einnimmt. Diese Macht wirkt in unserem Helden um so gefährlicher und furchtbarer, da sie im Bunde mit dem Gegenstande auftritt, an dem sich bis dahin sein Leben entfaltet hat, nämlich mit dem Weibe, in dessen stolzem Gemüthe er den Spiegel und die Bestätigung der eigenen hochfliegenden Entwürfe findet. Denn dass beide, bevor das in ihnen schlummernde Böse an das Licht hervorgetreten ist und seine Todeswaffen zuerst gegen das gemeinsame Heiligthum ihres Daseins gekehrt hat, durch das magische Band einer auf tiefster Seelenverwandtschaft beruhenden Liebe mit einander vereinigt waren, geht aus dem Geiste der ganzen Tragödie unzweideutig hervor und gibt uns zugleich den einzigen Schlüssel des Verständnisses für die mehr als magische Gewalt, mit der die Lady den zaudernden Gemahl zur Ausführung seiner furchtbaren Plane fortreisst und über alle Zweifel des Gewissens zur völligen Sicherheit der Sünde hinüberhebt. Denn obgleich ihm der höllische Versucher schon vor dem Beginn der Tragödie in Stunden des einsamen Brütens nahe getreten sein muss, und obgleich er von jeher gewohnt gewesen sein mag, jede Schranke, die das Leben seinem Herrschertriebe entgegensetzte, als ein Hinderniss der Zufriedenheit zu betrachten, so hält ihn theils jene Rechtlichkeit, die mit der Tapferkeit gepaart zu sein pflegt, theils Pietät und Dankbarkeit gegen den mildesten aller Könige, theils ein noch nicht ganz erstorbener Sinn für den Genuss wahrer Achtung und Liebe mit starken Armen von dem Aeussersten zurück. Aber das Wesen, dessen ganzes Dasein bis dahin in dem einzigen Gedanken aufgegangen ist, den geliebten Mann, den Gott seines Herzens, auf einen königlichen Platz gestellt zu sehen, tritt ihm, da es jede andere Hoffnung und namentlich die in einem so gewaltigen Gemüthe doppelt heftige Sehnsucht nach einem Gegenstande der mütterlichen Liebe aufgegeben hat, mit einer Festigkeit und Entschiedenheit des bösen Entschlusses entgegen, die seine Freiheit völlig entwaffnen muss. Das Weib wird ihm fortan die sichtbare Gestalt seiner Herrscherplane, und die Verlockungen des Ehrgeizes werden unwiderstehlich, da sie mit dem Reiz, der Anmuth und süssen Gewohnheit der Liebe auf ihn einwirken. In diesem Sinne bemerkt auch unser Verfasser S. 16. „Es ist ein unendlich tiefer und wahrer Zug, dass Macbeth bei allem Ergeiz doch aus sich selber ganz allein die volle Kraft zum Bösen nicht zu entnehmen vermag, dass ihn das Weib, die Verführerin von Anfang an, erst dazu bestimmen muss.“ S. 17. „So fällt er haltlos der Stimme des Weibes zu, die das Böse mit entschlossenem Sinne will und ihn, der doch zum Guten den wahren Muth nicht zu haben selbst fühlen muss, ja der früher schon mit verbrecherischen Entwürfen umgegangen, zu denen sich nur keine Gelegenheit gefunden, in seiner Entschlusslosigkeit nur einen verächtlichen Mangel an Thatkraft und Muth erblicken lässt. Auch das letzte Bedenken — schon ein nur äusserliches — der Zweifel am Gelingen, wird von der Lady erfinderischem Geiste in

die Flucht geschlagen, und so gewinnt er mit krampfhafter Willensanstrengung, überwältigt von der Uebermenschlichkeit einer in sich durchaus unschwankenden und festen Natur, die Stärke zu dem furchtbaren Entschluss." Wenn Herr Hiecke weiterhin S. 26, indem er von dem Versuche spricht, ben „scheinbar ganz aus dem Kreise der Begreiflichkeit, zumal da sie ein Weib ist, heraustretenden Charakter" der Lady „grade durch die Annahme und Nachweisung eines ächt weiblichen Motives, der Liebe zum glorreichen und doch für seine Herschernatur noch nicht hoch genug gestellten Gemahle zu erklären," die einschränkende Bemerkung macht, wir seien freilich gewohnt, bei Liebe sogleich und stets an die gemüthsinnige oder gar sentimentale Form der Liebe zu denken; von einer Liebe, welche den Egoismus anderer Neigungen und Triebe ganz an die andere Persönlichkeit hingebe, könne bei einer Lady Macbeth nicht von fern die Rede sein; aber ein Analogon der Liebe, das Bedürfniss der Ergänzung des eignen Geschlechtes durch das andere, und der befriedigte Stolz auf die gefundene Ergänzung sei doch auch wohl bei ihr möglich, ja nicht abzuleugnen;" so gestehen wir ihm gern zu, dass die beiden zuletzt erwähnten Momente der Neigung jenes dämonischen Weibes eigenthümlichst angehören. Wir bemerken aber zugleich, dass die Sehnsucht des Weibes, die Einseitigkeit seines geschlechtlichen Daseins durch die Hingabe an den von gleichem Bedürfnisse ihm entgegengeführten Manne aufzuheben und erst mit und in ihm das concrete Leben der Menschheit zu geniessen, der allgemeine Boden ist, aus dem jede individuelle Liebe zwischen beiden Geschlechtern erwächst, dass also hier von keinem blossen Analogon der Liebe die Rede sein kann. Ausserdem aber finden wir in dem „befriedigten Stolz auf die gefundene Ergänzung" einen Grundzug der Liebe aller von Selbstgefühl durchdrungenen Naturen, ganz vorzüglich aber der weiblichen, als deren grosse Repräsentantin in dieser Beziehung Abälard's Heloise angesehen werden darf. Dass die ächte Liebe „den Egoismus anderer Neigungen und Triebe ganz an die andere Persönlichkeit hingibt," hat seine vollkommene Richtigkeit; aber wir finden im ganzen Stücke keinen Anlass, diese Selbstentäusserung als den ursprünglichen und wesentlichen Charakter in der Liebe der Lady wegzuleugnen. Mag sich ihre Gesinnung der übrigen Welt und der Idee des Guten gegenüber immerhin als der schroffste und schauderhafteste Esoismus darstellen, — im Verhältnisse zu ihrem Gemahle hebt sich dieser Egoismus dadurch auf, dass sie ihn mit und in ihm und nur in der Absicht zur Entwickelung bringt, den in ihren Augen königlichen Geist in den Besitz der ihm gebührenden Macht und Würde gesetzt zu sehen. Dass sie die Freuden des Herrscherthums mit ihm geniessen will, steht dieser Ansicht von der Sache nicht entgegen; denn der Ehrgeiz ist der Genius, in dem beide sich gefunden und verstanden haben, und grade durch das gegenseitige Ineinanderleben wird er von Tag zu Tag gesteigert. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, dass dieser Trieb ursprünglich in Macbeth stärker,

als in der Lady, gewaltet hat und dann mittels der weiblichen Liebe, die den Geist des Mannes in sich zum Extrem zu steigern pflegt, in dem Herzen der Lady zu jener überragenden Stärke fortgebildet worden ist. Aber dessenungeachtet würden wir der Lady grosses Unrecht thun und ihr die ganze poetische Bedeutsamkeit absprechen, die sie in der Tragödie hat, wenn wir ihre Liebe nächst dem allgemeinen geschlechtlichen Bedürfnisse aus dem Drang nach Befriedigung des Ehrgeizes herleiten wollten, obgleich es, wie schon bemerkt, nicht abzuleugnen ist, dass in dem gemeinschaftlichen Ehrzeize als dem Orakel und Pathos seines sittlichen Lebens das wunderbare Paar sich ursprünglich gefunden und verstanden habe. Wie sehr der Verfasser, den obigen Aeusserungen gewissermassen zum Trotze, geneigt ist, die Liebe in dem Verhältnisse Macbeths zu seinem Weibe anzuerkennen, beweisen die sinn- und geistvollen Beobachtungen auf S. 31, 57, die wir unseren Lesern besonders zum Studium anempfehlen, und aus denen wir nur die schöne Stelle herausheben, die sich auf die Periode der im Bewusstsein der gemeinsam verübten Freventhaten fast schon untergegangenen Liebe bezieht: „Unbeabsichtigt und unbewusst tönt hier aus Macbeths Seele ein Klang aus glücklicherer Zeit, wo die gegenseitige staunende Achtung eines Heldenpaares zugleich von der zarten Aufmerksamkeit erster Liebe begleitet war."

Haben wir nun aus dem geheimnissvollen Liebeszauber dieser „Ueberhexe," wie Göthe das furchtbare Heldenweib nennt, den Fall und Untergang des in der Entfesselung seiner partikulären Natürlichkeit sicheren Helden hergeleitet, so bleibt uns nur noch übrig, auf die symbolischen Gestalten dieser Sicherheit, auf die Schaar der Hexen hinzuweisen. Der Dichter fasst sie zunächst, indem er sich an die volksthümliche Vorstellug anschliesst, als hässliche, schadenfrohe im Dunkel und Nebel, in Sturm und Gewitter waltende Weiber auf, die das Reich des Hässlichen auszubreiten suchen und sich darin gefallen, alle Gränzen der geordneten und durch die Ordnung schönen Welt zu verwirren. Ihr Wahlspruch lautet: „Schön ist hässlich, hässlich schön," und, wie Herr Hiecke S. 12 richtig bemerkt, „das physische und moralische Chaos, das seinem Wesen nach das absolut Hässliche ist, das ist ihr Element und ihr Ziel." Indem sie aber immer deutlicher und entwickelter ihren Plan hervortreten lassen, „des bisher im herrlichsten Glanze strahlenden Helden Seele mit bösen Gedanken und Gelüsten dauernd zu beflecken" (S. 13) und, indem sie ihn an seiner verwundbaren Stelle anfassen, um ihn durch doppelsinnige Reden nicht bloss in das eigene Verderben zu locken, sondern auch zu einem Werkzeuge ihrer weltzerstörenden Entwürfe zu machen, erweisen sie sich, nur Nebelgebilde zu sein, in welche der Geist dieser Welt sich kleidet, um durch den Schein der Macht und Selbstständigkeit den Sorglosen zu berücken und mit sich fortzureissen, der sich dem Brüten über die Möglichkeit des Verbrechens hingegeben und mit dem Schatten desselben zu spielen

angefangen hat. Sie sind die Stimmen gemeiner, teuflischer Klugheit und Berechnung, die uns aus dem Weltgewimmel entgegentönen, die Sprache des Verstandes, der sich als Erdgeist von seinem Herrn, dem Geist der ewigen Wahrheit loszuwinden sucht, um das Reich der eintägigen Particularität aufzubauen. Die Gabe der Weissagung, die ihnen der Volksglaube beilegt, besitzen sie bei unserem Dichter nur dem Scheine nach, er zeigt eben, dass jene Verkündigungen, die das Volk auf eine übermenschliche Kraft zurückführt, lediglich ein Werk des gemeinen, in die Grube der eigenen Berechnungen sich stürzenden Weltverstandes seien. Wie aber nach der mythischen Anschauung, die der Dichter uns wiedergibt, (vergl. I., 3. S. 305.) die Hexen in der bereits vorhandenen Wirklichkeit allerorten zu Hause sind, so durchläuft auch jene gemeine Geistesthätigkeit wie mit Argusaugen den Kreis der endlichen Lebensbeziehungen und eignet sich so — dem Raume nach — eine Art von Allwissenheit an. So weben denn die Macbethischen Hexen aus dem Schein erfüllter Orakel, die doch, als sie ertheilt wurden, der Gewissheit des vorhandenen Daseins entnommen waren, ein Trugnetz der Prophetie, durch die sie den in irdische Sicherheit sorglos Eingewiegten zum Glauben an ihre Aussprüche bewegen. Was sie dann weiter verkündigen, ist zweideutig, wie der Spruch der feilen Pythia, und erweiset sich, wenn es eintrifft, aus der Berechnung gemeinster irdischer Möglichkeit geschöpft zu sein. Es trifft aber nur desswegen ein, weil der Hörer daran glaubt und, vom Dämon des ungestümen Erwartens getrieben, selbst die Erfüllung zu beschleunigen sucht. Es muss eintreffen, weil es ja nur von dem gehört und aufgenommen werden konnte, der bereits verloren war, seine Freiheit verscherzt und sein Handeln zu einem Mechanismus teuflischer Nothwendigkeit herabgesetzt hatte.

Wir sind mit der letzteren Exposition dem Verfasser gradezu entgegengetreten. Er sagt nämlich von den Hexen S. 13. „Ihr „auf die Kenntniss wie überhaupt des menschlichen Herzens in seiner Schwäche, so der verwundbaren Stelle an der einzelnen Person gebauter Plan fordert zu seiner Ausführung noch List in der Benutzung jener Schwäche, und die wohlberechnete Anwendung der List wird möglich durch ihren Blick in die Zukunft. Dieser macht sie, die sonst widerwärtig und abschreckend sein würden, fähig, dem Helden zu imponiren und seine Phantasie in heftige Bewegung zu setzen, und ihre List setzt sie in den Stand, diess auf die wirksamste Weise zu thun; sie hüten sich, weiter zu gehen, als bis zu ganz allgemeinen, aber eben dadurch um so mehr stachelnden Andeutungnn dessen, was ihn erwartet.“

Mit der Ansicht, die sich in diesen Worten ausdrückt, dürften sich die meisten Leser des Dichters einverstanden erklären. Dennoch bietet uns die Tragödie selbst mit Ausnahme etwa der ersten Scene des vierten Actes, deren Beleuchtung wir für den Schluss dieser kleinen Episode aufsparen, nirgends einen Anlass, den Hexen einen anderen Blick in die Zukunft beizulegen, als den, der

auf die allgemeine Kenntniss der Natur- und Menschheitsverhältnisse und auf die Einsicht in das Gemüth des von ihnen zum Opfer Ausersehenen sich gründet. Wenn die Hexen in der dritten Scene des dritten Actes (Tieck's Uebers. ed. 3 S. 307) unseren Helden mit dem dreifachen Glückwunsche anreden: „Heil dir, Than von Glamis; Heil dir, Than von Cawdor; Heil dir, Macbeth, dir, künftigem König Heil!" So bemerkt er selbst in Bezug auf den ersten Glückwunsch, S. 308, wie er höre, so mache ihn Sinel's Tod zum Glamis, sagt aber zugleich, die Erfüllung des zweiten Wunsches liege im Bereiche entfernter Möglichkeit, in demselben Momente, wo der Than von Cawdor, der nach seinem Glauben „als ein beglückter Mann lebt," bereits (Scene 2. S. 304.) von Dunkan zum Tode verurtheilt und Macbeth zu seinem Nachfolger ernannt ist, — ein Ereigniss, das denn auch fast unmittelbar, nachdem der Held jenen Zweifel ausgesprochen hat, durch den Than von Rosse (S. 309.) ihm gemeldet wird. Dieses merkwürdige Eintreffen einer Verkündigung, die Macbeth für eine Weissagung hält, da ihm der natürliche Hergang der Sache fremd geblieben ist, erweckt in ihm die Zuversicht auf die Rede der unheimlichen Weiber (S. 309. 310.)

„Glamis und Than von Cawdor:
das Höchst' ist noch zurück."

„Zweimal gesprochne Wahrheit,
Als Glücksprologen zum erhabnen Schauspiel
Von kaiserlichem Inhalt — Freund', ich dank' euch! —
Die Anmahnung von jenseits der Natur
Kann schlimm nicht sein, — kann gut nicht sein: — wenn schlimm, —
Was gibt sie mir ein Handgeld des Erfolgs,
Wahrhaft beginnend? Ich bin Than von Cawdor: —
Wenn gut, — warum befängt mich die Versuchung?"

Von dieser Stelle an bis zum ersten Auftritte des vierten Aktes erhält Macbeth in Betreff der Erfüllung seiner ehrgeizigen Wünsche keine weiteren Mittheilungen. Erst bei dem Besuche, den er den Hexen in jener finstern Höhle abstattet, werden ihm neue Orakel mitgetheilt, die ihn (vgl. III. 5. S. 357) dem Wahnwitz und der Selbstzerstörung preisgeben sollen. Diese Prophezeiungen, die aus dem Munde beschworner, „durch listige Sprüche täuschender" Geister an ihn ergehen, sind folgende. Zuerst soll er sich vor dem Than von Fife, vor Macduff hüten. Sodann soll er kühn und frech seine Bahn fortwandeln, ohne irgend einen Menschen zu fürchten, der von einem Weibe geboren ist. Endlich wird er nicht eher besiegt werden, als bis der Birnamswald zur Höhe des Dunsinan emporsteigt. Die erste und die zweite Warnung sind nur zwei verschiedene Formen einer einzigen, — es wird ihn Niemand tödten, als Makduff, der nicht auf die gewöhnliche Weise geboren, sondern aus dem Leibe seiner Mutter geschnitten worden ist. Durch die zweite Form soll Macbeth in völlige Sicherheit, selbst in Betreff Makduff's, eingewiegt werden; dessenungeachtet soll die erste seine Wuth, seine Mordsucht er-

regen, er soll sich durch sie fortreissen lassen, Makduff zu verfolgen, und da er ihn selbst nicht erreichen kann, gegen sein Geschlecht zu wüthen. Die Gräuelthaten aber, die er gegen das Letztere verübt, sollen grade die Erfüllung des Orakels herbeiführen. Denn wer wird sich nun von grösserer Rachsucht gegen Macbeth angetrieben fühlen, als grade Makduff, dem er die theuersten Güter geraubt hat? Und wird nicht Macduff, wenn er in dem entscheidenden Momente, wo Macbeth den Doppelsinn der Hölle erkannt hat und überdiess durch den Anblick eines Mannes, dessen zerstörtes Lebensglück ihm auf der Seele lastet, seinen Heldenmuth gelähmt fühlt, wenn er in jenem Momente dem Gegner das Geheimniss seiner aussergewöhnlichen Geburt entdeckt, diesen vollends entmuthigen und im Zweikampfe überwinden?

Aber auch das dritte Orakel der Hexen, dass nämlich Macbeth so lange unbesiegt bleiben werde, bis Birnam's Wald sich auf Dunsinan erhebe, lässt sich, so überraschend seine Erfüllung auf Macbeth einwirkt, doch ohne die Prophetengabe der Hexen erklären. Denn diese Weissagung ist der Wahrheit nach gar nicht in Erfüllung gegangen, und Macbeth hat sich in dem Momente, wo er dem Doppelsinne des bösen Feindes auf die Spur gekommen zu sein glaubt, von demselben erst recht berücken lassen. Setzt sich denn wirklich der Wald in Bewegung, wenn ein Heer von Kriegern die abgerissenen Zweige desselben über seinen Häuptern emporträgt? Eine solche Deutung konnte dem an und für sich so alltäglichen Ereignisse nur der Wahnsinn des bösen Gewissens und verstockten Gemüthes geben. Die subjective Stimmung des Helden ist es also allein, die einen kleinlichen Zufall in den Causalnexus der grossen Vorgänge seines Lebens verflicht, und es lag ganz in der Absicht und Vorausberechnung der Hexen, dass der Zufall überhaupt diese Bedeutung für ihn erlangen sollte. Aber wer den Zufall eigentlich für seine Zwecke benutzte und regierte, das war die Vorsehung der Gottheit, die den Helden durch seine eigene Verblendung dem Untergange entgegeneilen und dadurch die Befreiung seines Volkes beschleunigen liess.

Es bleibt uns nun noch übrig, von den Hexenorakeln zu sprechen, die sich auf Banquo und sein Verhältniss zu Macbeth beziehen. Bei dem ersten Zusammentreffen mit dem Letzteren wenden sie sich nämlich auch an seinen Kampfgefährten und rufen ihm zu: „Könige erzeugst du, bist du selbst auch keiner.“ (I., 3. S. 307.) Auf Macbeth macht diese Prophezeiung einen so tiefen Eindruck, dass er fast unmittelbar darauf mit einem Accente des lebendigsten Interesses zu Banquo sagt: „Eure Kinder, sie werden Könige,“ (Jb. S. 308) und dann, nachdem durch seine Erhöhung zum Than von Cawdor der Glaube an die Hexen bereits feste Wurzeln in ihm zu fassen begonnen hat, die weitere Frage an ihn richtet: „Hofft ihr nicht, euern Stamm gekrönt zu sehen, da jene, die mich Than von Cawdor nannten, nichts Minderes prophezeit?“ (S. 310.) Fortan verlässt den Helden der peinigende Gedanke nicht, dass die Nachkommenschaft seines Freundes von ihm, dem Kinderlosen, die

Krone erben soll, und mit dem Neide, den dieser Gedanke in ihm erregt, verbindet sich in der Zeit, wo er nach vollbrachtem Königsmorde seine ganze Umgebung mit lauerndem Argwohne betrachtet, die Furcht vor der Entschlossenheit und Unerschrockenheit jenes hochstrebenden, königlichen Geistes, dem er zugleich die Weisheit, „die Führerin des Muthes zum sicheren Wirken," nicht abstreiten kann, dem gegenüber er sich klein und untergeordnet weiss, unter den sich „sein Genius scheu zu beugen hat, wie, nach der Sage, vor Cäsar Mark Antonius' Geist." Vor allen Dingen aber findet er, dessen kühne Wünsche sich bis dahin wie im Fluge erfüllt haben, es ganz unerträglich, dass er „für Banquo's Stamm sein Herz befleckt;" „in seinen Friedensbecher Gift gegossen" und „sein unsterblich Kleinod dem Erbfeind aller Menschen preisgegeben" haben soll. (III. 1. S. 341, 59.) Er beschliesst also, den Gefürchteten sammt seinem Sohne ums Leben bringen zu lassen; aber die gedungenen Mörder strecken nur den Vater nieder, dem Sohne gelingt es, im Dunkel der Nacht zu entrinnen. Der Tyrann, von Besorgnissen für die Festigkeit seines Thrones zermartert, sucht endlich die Zauberschwestern in ihrerHöhle auf, um sie über sein Schicksal zu befragen, und sieht auf seine Erkundigung, ob die Nachkommen Banquo's das Reich beherrschen werden (S. 364, 365), acht Könige über die Bühne gehen und Banquo ihrem Zuge sich anschliessen. Macbeth entdeckt in den Zügen der Ersteren eine unverkennbare Aehnlichkeit mit Banquo. In dem Spiegel aber, den der achte König hält, zeigt sich ihm noch eine Menge von Königen, die zum Theil mit zwei Reichsäpfeln und drei Sceptern geschmückt sind, und auf die alle Banquo lächelnd und triumphirend, als auf die Seinigen, hindeutet.

Zuerst dient zur Erklärung der an Banquo in Macbeth's Gegenwart gerichteten Orakel Folgendes. Banquo hat nächst Macbeth die ersten Aussichten auf den königlichen Thron und geniesst die allgemeine Achtung und Anerkennung, die er sich jedoch nicht, wie Macbeth, in der Folge verscherzt. Er hat bereits einen — wohl schon ziemlich erwachsenen — Sohn, während Macbeth kinderlos ist und seine Hoffnung auf Nachkommenschaft aufgegeben zu haben scheint. Nichts ist also wahrscheinlicher, als dass Banquo's Kinder nach Macbeth den Thron erben werden, vorausgesetzt, dass Malcolm, den Macbeth durch Mörder leicht beseitigen zu können glaubt, nicht demnächst seine Erbansprüche geltend machen sollte. Aus diesen Gründen fasst Macbeth schon gleich Anfangs, da sein verbrecherischer Entwurf noch im Entstehen begriffen ist, den Kriegsgefährten mit dem tiefsten Argwohn ins Auge, aus diesen Gründen verfolgen und martern ihn Neid, Furcht und Bosheit gegen Banquo und seinen Sohn so lange, bis er beschliesst, sich durch den Dolch der Mörder vor ihnen Ruhe zu schaffen. Aber die Vorsehung lenkt den Todesstreich von Fleance ab, und Macbeth's Besorgnisse sind nicht gehoben, sondern nur in eine entferntere Zukunft gerückt.

Was sodann die nach Banquo's Tode ertheilten Orakel im vierten Akte betrifft, die sich mit den Nachkommen des Ermordeten beschäftigen, so lassen sich dort freilich keine lügenhaften und doppelsinnigen Aussprüche vernehmen, sondern was daselbst verkündigt wird, ist lautere, geschichtliche Wahrheit. Aber die Erklärung dieses Umstandes liegt zugleich ganz nahe und ist aus dem Bereiche der durch Natur und Geschichte gegebenen Verhältnisse zu schöpfen.

Macbeth erkennt es in einer Stunde, wo sich alle chaotischen Massen seines in grauenvolle Finsterniss hinabgestürzten Bewusstseins aufeinander drängen, dass sein auf Bosheit und Unvernunft gebautes Reich zusammenstürzen muss. Mit Mühe hält er noch die trügerische Hoffnung in sich aufrecht, das Schwert der Vergeltung werde, so lang er auf Erden lebe, sein Haupt nicht erreichen. Aber darüber kann er nicht in Zweifel sein, dass der freche Bau der Tyrannei nach seinem Tode von einem Windstoss zusammenfallen wird. Das Gericht der Geschichte, deren furchtbare unentrinnbare Macht er kennt und einst scheute, als er noch zwischen Himmel und Hölle schwankte (Act. I. Sc. 7), wird ihn nicht verschonen. Die härteste Strafe, die ihn treffen kann, wird die sein, dass Banquo's Geschlecht, gegen das er in der Person des Stammvaters gewüthet, das er aber nicht auszurotten vermocht hat, auf Schottland's Thron gelangt und sich in stets wachsender Macht und Herrlichkeit auf demselben behauptet. Die grösste Wahrscheinlichkeit, dass dieser ihm so furchtbare Gedanke sich verwirklichen werde, ist durch die oben berührten, ihm so nahe liegenden Verhältnisse gegeben, und so muss ihn denn, um die Martern seines Innern zu steigern, eine Art von Prophetie ergreifen, die aber in ihrer weiteren Entfaltung aus seiner unreinen Seele, als einem verworfenen Gefässe, heraustritt und in die Stimme des wahren Weltgeistes übergeht, den das Gedicht des von Gott beseelten Meisters verkündigt, indem es, unbekümmert um den Faden der wirklichen Verhältnisse, den es bis dahin fortgesponnen, den Mund des bösen Geistes sich in den Chorus der Wahrheit verwandeln lässt. Dies wird mythisch so eingekleidet, dass die Hexen auf die Frage: „Wird Banquo's Saame je dies Reich regieren?“ zuerst nicht eingehen wollen, weil sie in diesem Augenblicke von dem Bewusstsein erfasst werden, dass, wenn die Geister diese Frage beantworten, das Wort der Wahrheit nicht mehr zurückzuhalten sei, d. h. der sophistische Verstand des Bösen von der in der Welt geoffenbarten göttlichen Vernünftigkeit zu Boden geschlagen werden müsse. Da jedoch Macbeth Befriedigung verlangt, d. h. dem Drange, sich die furchtbare Wahrheit einzugestehen, nicht länger zu widerstreben vermag, so versinkt der Kessel, d. h. so zerreissen die Gewebe des höllischen Selbstbetruges und — die Geschichte der Zukunft lässt ihre Herrlichkeit an dem Verdammten vorüberziehen, der ihren allmächtigen Gang durch eine Reihe der unerhörtesten Frevel hemmen zu wollen sich vermessen, aber im Wahne, ihre Orakel zur Lüge zu machen, sich nur als

Werkzeug ihrer Erfüllung hat gebrauchen lassen, das der Geist der ewigen Wahrheit jetzt mit Verachtung auf die Seite wirft.

Kehren wir jetzt zur Betrachtung der von Herrn Hiecke aufgestellten Grundidee zurück, so führt die S. 67. ausgesprochene Ansicht, die dämonische Macht des Ehrgeizes habe in Macbeth eine grossgesinnte und zum umfassendsten Wirken befähigte, aber durch eine äussere Schranke begrenzte Heldennatur zum Frevel angetrieben, auf dasjenige hin, was der Verf. anderwärts über den von unserem Helden vor der Ermordung des Königs an den Tag gelegten Charakter beobachtet hat. Wir pflichten ihm nun vollkommen bei, wenn er als einen grossartigen Grundzug in der Natur desselben die Tapferkeit bezeichnet; denn sie ist es, durch die Macbeth schon auf den ersten Blättern des Drama, noch ehe er selbst die Bühne betritt, in der von ihm handelnden Erzählung des verwundeten Kriegers unsere Theilnahme und Erwartung nicht wenig rege macht, und sie ist es zugleich, die ihn, wenn auch zuletzt nur noch im Dienste einer an Wahnsinn grenzenden Verzweiflung und eines höchst frechen Trotzes stehend, selbst in der Todesstunde nicht verlässt. Wenn aber Herr Hiecke S. 14. sagt, es sei die Tapferkeit als des Mannes eigenste Tugend anzusehen, so leuchtet doch ein, dass sie diess nur dann ist, wenn sie nicht auf dem Boden egoistischer Beliebigkeit steht, sondern als die Vollzieherin der Idee des Guten auftritt, also den Formalismus blos natürlicher Beherztheit zur gediegenen Erfüllung des moralischen Muthes erhebt. Wir schränken also das dem Helden ertheilte Lob darauf ein, dass er mit dem natürlichen An-sich der Tapferkeit ausgerüstet war, dass er es aber unterliess, dieses An-sich zum freien Für-sich fortzubilden. Wenn sodann Herr Hiecke unserm Helden eine ursprüngliche Herrschernatur beilegt, so müssen wir bekennen, in der Tragödie selbst für diese Ansicht keinen Beweis entdeckt zu haben. Die Fähigkeit, eine Masse zu ordnen und zu führen, hat uns Macbeth wohl als Feldherr, wenn auch nicht eben in ausgezeichnetem Grade, bewährt (denn die Hauptkraft, die er im Kampfe mit den Feinden des Vaterlandes entfaltete, scheint uns doch eben in jenem angebornen Muthe zu liegen); aber von einem ursprünglichen Berufe zum Regenten zeigt sich bei ihm nirgends eine Spur. Vielmehr leitet uns die ganze Art, wie er nach der Ermordung Dunkan's als König verfährt, fast auf die entgegengesetzte Ansicht hin. So Vieles nämlich von dem Jammer und der Verwirrung, in die er das Vaterland stürzt, auf Rechnung seines von Tag zu Tage sich steigernden Argwohns und der teuflischen Bosheit kommen mag, die sich aus dem Abgrunde eines durch furchtbare Gewissensqualen zerrütteten Bewusstseins entwickelt, so könnte doch selbst in solchen Seelenzuständen das Genie des Herrschers, wenn es wirklich vorhanden wäre, sich nicht ganz verläugnen. Die Geschichte lehrt uns, dass die blutigsten Tyrannen, wenn die Leitung und Einrichtung der Staatsverhältnisse mit ihrem Egoismus, ihrer Rachsucht u. s. w. nicht in Kollision gerieth, vermöge des in ihrer innersten Natur lebendigen Herrschertaktes

oft die vortrefflichsten und weisesten Schöpfungen ins Dasein gerufen haben. Macbeth aber scheint den Thron nur zu dem Ende bestiegen zu haben, um einer völlig bedenlosen Herrschsucht zu fröhnen und das unter der väterlichen Fürsorge des Vorgängers zur reichsten Blüthe entfaltete Vaterland zu Grunde zu richten. Hält man damit den armseligen Neid und die kleinliche Verzagtheit zusammen, womit er den hohen, königlichen Geist des wirklich zum Herrscher geborenen Banquo bewacht und belauert, und die jämmerliche Bosheit, die sich vor dem überwiegenden Genius nicht anders, als durch den Dolch der Mörder, Ruhe zu schaffen weiss (III., 1. S. 341.), so wird man Bedenken tragen müssen, einem solchen Manne, der überhaupt in der späteren Periode seines Lebens geradezu in Gemeinheit und Brutalität versinkt, mit unserem Verf. das Prädicat einer grossen Natur (S. 24.) beizulegen; denn diese könnte, wäre sie dem Usurpator ursprünglich eigen gewesen, nicht so ganz und gar in ihren Gegensatz umgeschlagen sein. Wenn aber der Verfasser sogar in der auf den seelenmörderischen Anschlag der Hexen (S. 13.) sich beziehendeu Stelle von der im herrlichsten Glanze strahlenden Seele des Helden spricht, so lässt er sich durch eine vorgefasste Idee zu offenbarer Uebertreibung fortreissen. Dagegen hat er von einer Stelle, die für die Lichtseite des Helden von der grössten Bedeutung ist, nämlich von dem Monologe der Lady, in welchem sie (I., 5. S. 314.) die Tugenden ihres Gemahles als Hindernisse des Mordplanes in Erwägung zieht, nicht den geeigneten Gebrauch gemacht. Wir lesen dort, dass es Macbeth von Anfang an durchaus nicht an Menschenliebe gefehlt habe, und finden diess durch seine eigene Darstellung des Mitleides in der siebenten Scene desselben Actes nachdrücklich bewiesen, wie denn auch die angeborene Empfänglichkeit des Gemüthes für Eindrücke der wahren Menschlichkeit sich in den wundersamen Reden nach der Ermordung des Königs, die in uns wie das Grabgeläute des guten Genius nachhallen, ganz unleugbar hervortritt. Das zweite, was die Lady als Eigenschaft ihres Gemahles bezeichnet, ist seine Rechtlichkeit, die freilich mehr den legalen, als den ethischen Charakter an sich trägt (denn der Held scheut sich zwar selbst das Böse zu thun, würde es aber gern sehen, wenn es zu seinem Vortheile durch eine fremde Hand vollzogen würde, und möchte kein Bedenken tragen, die Früchte einer solchen Frevelthat zu geniessen), aber dessenungeachtet den guten Boden, aus dem sie erwachsen ist, nicht verkennen lässt.

In der von Herr Hiecke aufgestellten Formel der Grundidee ist nun ferner der Gedanke enthalten, Macbeth habe sich durch die Schranken der äusseren Verhältnisse in der Entwickelung seiner Heldennatur gehemmt gefühlt und sei dadurch zum Frevel gehen die geheiligte Macht des Erbkönigthumes angetrieben worden, woraus für ihn, wie für Andere unendliches Elend hervorgegangen sei. Die Abscheulichkeit des an Dunkan verübten Mordes, von Macbeth selbst zunächst (I., 7. S. 317.) hergeleitet

aus der Verletzung der Lehntreue und Verwandtenpflicht, des Gastrechtes und des Vertrauens, erhellt besonders aus der in der Tragödie immer mehr hervortretenden Bedeutung des legitimen Königthumes, als einer von Gott eingesetzten und geschützten Würde, von deren Aufrechthaltung der Segen und Frieden eines Landes abhängig gemacht sind. Daher legt der Dichter dem englischen Könige, unter dessen Beistande Malcolm sich in den Besitz des rechtmässigen Thrones setzt, die Gabe wunderbarer Heilung, die sich auch auf die künftigen Herrscher dieses Landes vererben soll, und einen wahren, von Gott stammenden Geist der Prophetie bei (IV., 3. S. 377. vergl. Hiecke S. 66.**) Daher erscheinen die rechtmässigen Könige, die in unserem Drama auftreten, nämlich Eduard, Dunkan und Malcolm, als Männer von makelloser Frömmigkeit und Güte, wie denn auch der verstorbenen Gemahlin Dunkan's nachgerühmt wird, (IV., 3. S. 376.), „sie sei weit öfter auf den Knieen, als auf den Füssen gewesen und an jedem Lebenstage gestorben.“ Diese Vorstellung von dem Königreiche als der Repräsentation des göttlichen Willens innerhalb der staatlichen Verhältnisse, die im Zeitalter der Reformation, nachdem die weltliche Herrschermacht sich mächtig genug erwiesen hatte, das Reich der geistlichen Stellvertreter Gottes zu vernichten, um so nachdrücklicher hervortreten musste, zieht sich bekanntlich als Faden der politischen Ueberzeugungen unseres Dichters durch alle seine historischen Tragödien und ist ihm überhaupt so eigenthümlich, dass seine Leser und Freunde keiner dessfallsigen Erläuterungen bedürfen werden.

Was die übrigen Momente der von dem Verfasser ausgesprochenen Grundidee betrifft, so weisen dieselben unmittelbar auf die S. 14, 599. gegebene Entwickelung das Hauptcharakters zurück. Da wir nun die wesentlichsten Züge derselben schon früher angedeutet und besprochen haben, so bleibt uns nichts übrig, als noch einige Bemerkungen über die Art, wie Herr Hiecke den historischen Fortgang der Sünde und des Verderbens in unserem Helden sich erklärt hat, nachträglich beizufügen.

Zuerst finden wir die S. 17, 18. ausgesprochene Beobachtung vortrefflich, dass Macbeth „zur That selbst doch nicht anders, als mit einem fiebernden, wie durch Wahnsinn umdunkelten Bewusstsein schreitet, auch unmittelbar vor ihr sich nochmals zurückgeschreckt fühlt, nach der That aber nicht zwar von eigentlicher Reue, wohl aber von einem entsetzlichen Schauder und Grauen ergriffen wird, das ihm nicht erlaubt, das Vergessene an den Wächtern nachzuholen.“ Die That kann er also nicht vollbringen, ohne dass er das Bewusstsein, als die Stimme der Wahrheit, zuvor in sich vernichtet, sich künstlich in den Zustand der Verrücktheit versetzt, sich also um die eigene Freiheit bestiehlt und zu einem mechanischen Werkzeuge des Bösen heruntersetzt. In dieser Nacht der willkürlichen Selbstverstockung verschreibt er mit dem Blute der Unschuld und Gerechtigkeit, die er boshaft erwürgt, die Seele dem Teufel, und beim Erwachen steht er vor

dem Thor der Hölle, darauf die Schrift zu lesen ist: „Lasst, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren.“ Die Umkehr ist unmöglich; denn sie würde die Kraft in ihm voraussetzen, nicht bloss in sich, sondern auch vor der Welt das Verdammungsurtheil über sich selbst auszusprechen. Aber er hat sich freiwillig um sein Bewusstsein gebracht, also um das Recht, sich in seinem ganzen irdischen Dasein durch den Spruch der Wahrheit selbst zu vernichten und aus diesem Grabe des eigenen Ich zur Versöhnung mit sich und Gott zu erstehen. Die Reue ist somit eine Unmöglichkeit für ihn geworden; aber den Anblick des Bildes, in welchem seine Trennung von Gott, der Reinheit und Schönheit der sittlichen Welt, seine Unterwerfung unter den entsetzlichen, hämischen Erbfeind der Menschheit mit der schreienden Blutfarbe des Mordes abgemalt ist, vermag er nicht länger zu ertragen; er flieht rath- und haltlos in sich selbst zurück, und nur die Nothwendigkeit, die Eumeniden des begangenen Verbrechens durch neue Greuelthaten von sich abzuwenden, rüttelt ihn aus dem Schlummer des Todes auf und wirft ihn wieder in die Welt der Wirklichkeit, damit er sie, ein Genius der Zerstörung, durchwüthe. Als es bald nach der Verübung des Königsmordes an Macbeth's Thor klopfte, da schien es fast, als wenn ihn Reue über seine That ergriffe; aber es schien auch nur so. „Das Klopfen von Aussen,“ um in den Worten unseres Verfassers (S. 18.) fortzufahren, „das ihn wieder in eine Beziehung zu menschlichen Wesen setzt, kann auf einen Moment in ihm sogar die Empfindung wirklicher Reue, — richtiger, da die noch nicht vollkommen den Verbrecher überwältigende Reue diesen Namen gar nicht verdient (?), eines tiefen Mitleidens mit seinem Elend wecken.“ „Es ist das letzte Aufblitzen des Sittlichen in ihm, der Gefahr der Entdeckung gegenüber findet er in sich — — — die Kraft der Verstellung und Heuchelei.“

Der Verfasser entwickelt nun ferner mit sicherer Reflexion das nothwendige Voranschreiten der Bosheit, die Strafe des Verbrechens durch neue Verbrechen, die zunehmende Selbstvernichtung des Helden, die Zertrümmerung aller sittlichen und staatlichen Ordnung, der Wohlfahrt des Ganzen, wie der Einzelnen, die von Macbeth ausgeht. Alles Variationen des furchtbaren Thema's: „Sündenentspross'ne Werke erlangen nur durch Sünden Kraft und Stärke!“ Von Gewissen keine Spur mehr; nur von Zeit zu Zeit das Bewusstsein der inneren Verdammniss und wohl auch der in der Ewigkeit wartenden Strafen, über die er sich früher (I., 7. S. 313.) so leicht hinweggesetzt hat. Er muss es in solchen Momenten, wo das Licht der Wahrheit wie ein Blitz durch die Abgründe seiner Verworfenheit hinleuchtet, sich eingestehen, dass er „sein unsterbliches Kleinod dem Erbfeind aller Menschen preisgegeben habe“ (III., 1. S. 243.), — eine Aeusserung, die nicht bloss, wie der Verfasser S. 19. sagt, aus Furcht vor Banquo entspringt, sondern mitten in den Kreis derselben wie ein fremder und unbeschworener Geist hineintritt. Dass übrigens Macbeth bei dem

Mordanschlage auf Banquo seine Gemahlin nicht mehr zu Rathe zieht, sondern sich rein aus sich selbst entschliesst, darin erkennt der Verfasser mit feiner Beobachtung einen wesentlichen Fortschritt der Sünde, in der Macbeth's Gemüth nun völlig erstarkt und mündig geworden ist (vergl. S. 29.) Doch dämmert in der Rücksicht, die er durch anfängliche Verschweigung und darauf folgende blosse Andeutung seiner höllischen Entwürfe auf sein Weib nimmt, (III., 2. S. 345 — 347.) noch ein fast wehmüthiger Schimmer der alten Liebe, die in der Nacht der über das möderische Paar hereingebrochenen Verdammniss längst untergegangen ist. Der Verfasser, der anderwärts (S. 31. 59) auch diesen Punkt in seiner Weise hervorgehoben und sinnvoll beleuchtet hat, bezeichnet die in jener Scene waltende Zärtlichkeit sehr schön und treffend als den „unwillkürlich aus der Seele aufsteigenden Grabgesang der Empfindung einer anderen Zeit."

Auch die Erscheinung Banquo's malt uns das haarsträubende Entsetzen, mit welchem Macbeth das Bild seiner Gräuelthaten in Stunden der Ruhe und Thatlosigkeit vor sich auftauchen sieht. Dieses Bild stellt sich ihm denn auch, da er die Freiheit in sich vernichtet und sich in den Wahnsinn der abstractesten Formalität des Willens hinabgestürzt hat, am naturgemässesten in der Form der Aussernatürlichkeit, des dämonischen Wunders dar. Sein Bewusstsein entweicht mehr und mehr aus der Einheit des vernünftigen Ich und bewegt sich, phantastische Gestalten als den Ausdruck seines Inneren bildend, in der Welt des Traumes. Es entwickelt sich gewissermassen zu unauflöslichem Bunde mit ihm eine zweite Seele, das Schattenbild seiner ursprünglichen Wahrheit, deren Stimme er durch seinen Trotz, seine höllische Festigkeit nicht mehr zum Schweigen zu bringen vermag. Aber zur Umkehr kann ihn auch dieses grässliche Gericht nicht mehr bewegen; der Anblick des Entsetzlichen scheint nur seine Bosheit noch zu stählen, — es kann fernerhin blos davon noch die Rede sein, wie er in der Verworfenheit sich selbst zu überbieten habe. Er ist entschlossen, der Hölle nunmehr sich ganz in die Arme zu werfen, blindwüthend zu handeln und es gar nicht zur Ueberlegung bei sich kommen zu lassen, bevor er seine Entwürfe ausgeführt hat. Endlich schreitet er bis zur Grenze aller Verruchtheit voran, bis „zur Lust am teuflischen Wüthen" (Hiecke S. 21). Inwiefern hierbei die trügerischen Orakel der Zauberschwestern auf ihn einwirken, darüber haben wir uns schon oben in einem anderen Zusammenhange ausgesprochen. Sie sind zugleich die Ursache, warum ihn die nunmehr über ihn hereinbrechende Gefahr nicht schreckt. Er baut fortwährend auf die Berechnungen des gemeinen Weltverstandes, der gegen das Walten der Nemesis in der Weltgeschichte völlig verblendet ist. Die augenscheinlichen Widersprüche aber, in die er mit sich und seinen Berechnungen hineingeräth, die wachsende Unsicherheit seiner Lage und das Vorgefühl des unentrinnbaren Unterganges entfesseln seine allem Edeln fremd gewordene Natur zur brutalsten Rohheit gegen seine Umgebung. Sein Muth ist

nichts, als frecher Trotz, mit dem er (V., 3. S. 389.) fechten will, „bis ihm das Fleisch von den Knochen gehackt ist." Leise Anklänge einer fremdartigen Wehmuth, womit er die Verlassenheit seines Alters beklagt (36. S. 388), womit er der Lady zur Heilung ihres kranken Gemüthes das süsse Gegengift der Vergessenheit wünscht (S. 383.) und den Arzt befragt, ob es seiner Kunst nicht möglich sei, die Krankheit des Landes zu entdecken und es zum früheren kräftigen Wohlsein zu reinigen (S. 389.), verhallen unter den wilden Ausbrüchen der Wuth, der Mordsucht und einer Verzweiflung, die zum Aeussersten entschlossen ist. Der Tod der Königin erregt seinen Schmerz nicht, lässt ihn aber doch die Hohlheit seines ganzen Daseins doppelt schwer empfinden; das Leben erscheint ihm nur noch als ein armseliger Komödiant, der sich eine kurze Weile auf der Bühne abmüht, und von dem sodann nichts mehr vernommen wird. (S. 392.) Dass er sein Leben verspielt habe, tritt ihm mit immer furchtbarerer Klarheit vor das Bewusstsein; er fängt an, den Doppelsinn des bösen Feindes zu erkennen, und da er selbst fallen muss, so wünscht er nur noch, es möchte der Weltbau zugleich mit ihm zusammenbrechen. (V., 5. S. 393.) Seine Zuversicht klammert sich noch an das letzte Orakel an, das ihm geblieben ist; durch den Fall des jungen Siward scheint es sich zu bestätigen. Da ruft Macduff's Erscheinung die Bilder seiner Gräuelthaten in lebendigster Vergegenwärtigung zurück, der Racheengel ist gekommen, Macbeth will den Kampf mit ihm ablehnen. Dann nach kurzem Zweikampf neugekräftigter Trotz und freches Pochen auf das Orakel. Macduff enthüllt die wahre Bedeutung desselben. Dadurch völlig zu Boden geworfen, weigert sich Macbeth, den Kampf wieder aufzunehmen. Da ihm aber, wenn er zurücktritt, nichts übrig bleibt, als sich zu ergeben und der Rache seines Volkes anheimzufallen, so „lässt er," wie Herr Hiecke S. 23. sagt, „durch keine trügerische Hoffnung mehr über das menschliche Mass der Furchtlosigkeit hinausgehoben," „die Entscheidung auf die alte und ursprüngliche Tapferkeit ankommen, die aber gegenüber dem zum Rächer unerhörter Gräuel vom Geschicke Auserkorenen nicht ausreicht." (Vgl. V., 7. S. 395. 398.)

Den Charakter der Lady Macbeth haben wir zum Theil schon oben beleuchtet und auf das in ihr waltende Verhältniss von Liebe und Ehrgeiz vorzüglich aufmerksam gemacht. Ihr Grundzug ist die diamantene Festigkeit des particulären Willens, der weder nach der Seite der subjectiven Idealität hin, noch hinsichtlich der in der Objectivität der Welt gesetzten Grenzen irgend eine Schranke ertragen kann. Daher strebt sie weit mehr, als Macbeth, nach der Macht des Herrscherthumes, während der Heldensinn des Gemahles vorherrschend von der Sehnsucht nach dem Glanze und der imponirenden Majestät der Krone angespornt wird. Die Zauber, die sie auf sein Handeln ausübt, gehen allerdings zunächst von dieser Festigkeit aus; aber nur vermöge einer unwiderstehlichen Gewalt der Liebe, die sie in Macbeth entzündet,

vermag sie ihm auf solche Weise zu imponiren. Sie muss ein anmuthiges, reizendes Weib sein, sie muss zugleich durch eine Liebe, die zwar auf der Stufe der Natürlichkeit stehen bleibt, aber eine unbedingte Hingebung in sich trägt, das von allen Flammen der Leidenschaft durchloderte Herz des Gemahles untrennbar an sich gefesselt haben; beide müssen einander absolut unentbehrlich geworden sein. Da aber der Lady formelle Festigkeit durch diesen Bund nicht gebrochen ist, sondern, wie ein Gift in die Seele des Gatten eindringend, in der wachsenden Depravation desselben nur eine neue Stütze findet, so erkennen wir eine Superiorität, die das Weib über den Mann ausübt, und die vielleicht ursprünglich ihren Grund darin hatte, dass sie ihrer Zärtlichkeit, ihrer Leidenschaft ihm gegenüber mehr zu gebieten verstand, als er. Es ist also erklärlich genug, dass sie sein Dämon wird, dass er ihr zuletzt blind und willenlos folgt und ihr Wort wie die Stimme der Naturnothwendigkeit auf sich wirken lässt.

Dass dieser Charakter, der sich den Regungen der allgemeinen und ideellen Liebe kalt und fühllos verschliesst, in der natürlichen Entwickelung blos particulärer Neigung durchaus nicht zurücksteht, beweisen ausser der eisernen Anhänglichkeit an den Gemahl die wunderbaren Naturlaute, mit denen sie ihres verstorbenen Kindes gedenkt (I. 7): „Ich hab' gesäugt und weiss, wie süss das Kind zu lieben, das ich tränkte," beweist der Grund, aus dem sie es nicht über sich gewinnen kann, den König selbst umzubringen (II., 1. S. 325): „Hätt' er nicht geglichen meinem Vater, wie er schlief, so hätt' ich's selbst gethan." Das Einzige, wovon die unbarmherzigsten und lieblosesten Gemüther sich nicht loszusagen vermögen, das ist die süsse Gewohnheit, mit den Blutsverwandten einträchtig und traulich fortzuleben.. Ja, bei der Lady lässt sich auch diess auf die starre Formalität in der Behauptung des Eigenwillens zurückführen; was im weiteren Sinne ihrem Ich angehört, Gatte, Kind und Vater, daran hält sie wie an ihren eigenen Gedanken und Entschlüssen fest. Eine ähnliche Idee drückt unser Verf. aus, wenn er (S. 29.) sagt: „Es liegt ganz im Wesen verwilderter, aber ursprünglich hochgesinnter Charaktere begründet, dass die Liebe, welche ihnen für alle Anderen vollkommen abgeht, für die nächsten Angehörigen in concentrirter Stärke in ihnen waltet."

Wir haben oben darauf hingewiesen, dass die einwirkende und antreibende Stellung der Lady dem Gemahl gegenüber mit dem Momente aufhörte, wo er zur Selbstständigkeit des Bösen vollkommen in sich erstarkt war. Von nun an tritt sie in den Hintergrund. Die Saat der Hölle, die vor dem schauderhaften Paare sichtbar aufgegangen ist, die gegenwärtige Verwirklichung der in der Heimlichkeit des Gespräches schüchtern angedeuteten Gedanken ist der Tod ihrer Liebe. Der Dolch, den sie gegen den König gezückt haben, ist in das Herz ihres eigenen Daseins gedrungen. Sie werden immer kälter, immer gleichgültiger gegen einander. Diess ist denn auch der einzige Weg, auf dem das bis dahin so unan-

greifbar feste Gemüth der Lady von den Geistern der Rache heimgesucht werden kann. Sie findet keinen Trost mehr in dem Gedanken, dass ein Gemüth, das ihr unbedingt ergeben ist, die Schuld und Strafe mit ihr trägt; sie kann mit der Liebe, deren Name ihr zum hohlen Laute geworden ist, das Vergangene nicht mehr beschönigen und sieht sich, was sie nicht gefürchtet und vorausberechnet hat, in der Hölle allein. Ihr Werk ist vollbracht, ihre irdischen Wünsche sind befriedigt, und sie muss in die Hohlheit und Nichtigkeit des eigenen Inneren zurückfallen. Hier ist es denn, wo sie dem Verdammungsspruche nicht mehr entrinnen kann. Auf die unnatürliche Spannung ihres Willens, durch die es ihr allein möglich war, sich unerschütterlich in der Bosheit zu behaupten, folgt eine völlige Erschlaffung, in der sie den höllischen Mächten nicht mehr zu wehren vermag. Erst weben sie den Wahnsinn in die Welt ihrer Träume, über die auch der Festeste nicht Herr ist; dann aber wird sie auch in der Tageshelle des Bewusstseins, von dem die Abgründe nur immer klarer beleuchtet werden müssen, rath- und hilflos von ihnen ergriffen und dem Tode der absoluten Verzweiflung entgegengeführt.

Die übrigen Personen der Tragödie sind von Herrn Hiecke verhältnissmässig weit gründlicher entwickelt worden, als die oben von uns besprochenen Hauptcharaktere. Wir finden diess um so weniger angemessen, da selbst die bedeutendsten unter den Gestalten, die den zweiten Rang behaupten, den Kritiker und selbst den Leser von bloss allgemeiner Bildung über die Grundzüge ihres Wesens kaum einen Augenblick im Zweifel lassen können. Oder sollten Persönlichkeiten, wie Banquo, Dunkan, Malcolm, Makduff, u. s. w. wirklich Räthsel von Erheblichkeit aufgeben? Man muss bei ihrer Betrachtung die Feinheiten schon mit künstlicher und scrupulöser Reflexion in den verborgenen Winkeln aufsuchen, wenn man in ihrer Bildung mehr Einzelnheiten entdecken will, als nothdürftig erforderlich waren, um die von ihnen getragenen Geister der Besonderheit lebendig, klar und eindringlich zu vergegenwärtigen. Unseres Erachtens dreht sich die ganze Dichtung um Macbeth und seine Gemahlin, und die übrigen Gestalten dienen nur zur Offenbarung der sittlichen Mächte des Staates, der Familie, der Gesellschaft, u. s. w., durch deren Entweihung und Verletzung der absolut-selbstische Wille jenes Ehepaares sich den irdischen Untergang und den ewigen Tod bereitet. Mit anderen Worten: diese Individuen repräsentiren nur den sterbenden guten Genius der Hauptthelden und veranschaulichen uns, auf welche Herrlichkeiten der Mensch verzichtet, der von der sittlichen Substanz der Wirklichkeit, die seine eigene Lebenssubstanz ist, in selbstmörderischer Partikularität sich abwendet. Da nun Macbeth und die Lady gleich bei ihrem ersten Auftreten in diesem Selbstzerstörungsprozesse begriffen sind, so erscheinen die Heiligthümer ihres Daseins bereits als untergehende, verschwindende, und diess ist denn auch der Grund, warum der Dichter, der sich in die geheimsten Tiefen ihres Wesens versetzt, die persönlichen Gestalten jener

Mächte nur in allgemeinen Umrissen anschaut und in kräftigen, aber zusammengedrängten Skizzen an unserem Auge vorüberziehen lässt.

Ueber die ethische Weltansicht, die sich in dieser Gruppirung der das Leben bewegenden ideellen Mächte und in der Beziehung, die ihnen zu den Schranken des Schicksales und der individuellen Endlichkeit und Zufälligkeit gegeben ist, so bedeutsam und tiefsinnig offenbart, hätten wir gründlichere Aufschlüsse von dem Verfasser erwartet. Hier liegt das Terrain, auf dem sich eine wahrhaft schöpferische Kritik zu bethätigen hat; hier reicht man denn freilich auch mit blosser Reflexion und Beobachtung nicht aus, sondern, wenn irgendwo, müsste der reproducirende Betrachter sich hier auf die ernsteste und strengste Arbeit der Speculation und religiösen Selbstbetrachtung einlassen. So lang es uns jedoch an einer Phänomenologie des poëtischen Bewusstseins fehlt, finden wir uns immerhin veranlasst, diese Forderung an den Beurtheiler des einzelnen Kunstwerkes mit grosser Ermässigung zu stellen, und den Verfasser halten wir wenigstens insofern für entschuldigt, als er in seiner Arbeit nicht eigentlich als Philosoph im strengsten Sinne des Wortes, sondern nur als ein Exeget auftreten wollte, der den Leser der Dichtung für das tiefere Verständniss einstweilen auf dem Wege der Reflexion vorzubereiten habe. Je bereitwilliger wir ihm zugestehen, dass er dieser Aufgabe in mehrfacher Beziehung auf eine sehr dankenswerthe Weise nachgekommen sei, um so weniger können wir den Wunsch unterdrücken, ihm noch recht oft auf dem Felde dieser literarischen Wirksamkeit zu begegnen, wofern ihn nicht jenes virgilische *Majora canamus!* zu höheren Entwürfen und Unternehmungen begeistern sollte.

Worms, den 31. März 1846.

Licentiat **Dr. Georg Zimmermann.**

II.

Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie,

mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule.

Dargestellt in Vorlesungen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin im Sommerhalbjahre 1842, von Dr. C. L. Michelet. Berlin. Verlag von Duncker und Humblot, 1843, gr. 8. VI., 400 S.

Wenn auch über zwei Jahre seit dem Erscheinen des Werks, dessen Titel wir vollständig in der Ueberschrift hinstellten, schon verflossen sind, so dürfte eine ausführliche Beurtheilung desselben so lange noch immer an der Zeit sein, als einerseits der Kampf beider Hauptschulen der gegenwärtigen Philosophie, auf welchen, wie der Titel schon anzeigt, die Darstellung besondere Rücksicht nimmt, noch nicht zu Ende ist und andererseits die geschichtliche Behandlung selbst noch nicht durch ein anderes Werk der Gegenwart entrückt wird. Dass weder das eine, noch das andere bis jetzt der Fall ist, wird von allen Seiten anerkannt. Was den Kampf betrifft, so ist zwar nicht zu läugnen, dass die Heftigkeit, womit er in den ersten Jahren der Berufung Schelling's an die Berliner Hochschule von beiden Parteien geführt worden ist, sich bedeutend gelegt hat; diess hat aber, wie es uns bedünken will, nicht darin seinen Grund, dass er auf irgend eine Weise seiner Schlichtung näher gebracht worden wäre, sondern vielmehr in einer Abspannung, die gewöhnlich die Folge eines derartigen Auftritts ist, wie auch in der Erkenntniss, zu welcher beide Parteien gekommen sind, dass jede von ihnen zu unmächtig ist, die andere ganz zu verdrängen, worauf es anfänglich abgesehen war und nach der damaligen Ansicht abgesehen sein musste. Diese Erkenntniss hätte Schelling allerdings gleich Anfangs haben müssen, da er selbst die negative Philosophie, wie er sein früheres System und das Hegel'sche bekanntlich nennt, für eine nothwendige, d. h. nicht nur den Ausgangspunkt bildende, sondern vielmehr immanente Voraussetzung seiner gegenwärtigen, von ihm genannten positiven

Philosophie hält und ihm somit das Hegel'sche System, das von den Jüngern noch immerwährend weiter gebildet wird, kein antiquirtes sein kann, und es ist ihm somit allerdings daraus ein Vorwurf zu machen, dass er sie nicht hatte. Wenn aber auch dieser Vorwurf den Jüngern Hegel's nicht gemacht werden kann, so kann jedenfalls von ihnen gefordert werden, dass sie jetzt den Grund ihrer Machtlosigkeit in obiger Beziehung, die sich sowohl an und für sich in dem immer noch grossen Anhange Schelling's, wie auch besonders in manchen Ueberläufern aus ihrer Schule zu demselben, von denen der Verf. in der fünfzehnten Vorlesung spricht, deutlich zeigt, nicht nur in Privatinteresson und ähnlichen Motiven, sondern in der immanenten Nothwendigkeit der gegnerischen Richtung für die ihrige sehen. Eine solche Anerkennung des neuen Schelling dürfte von den Jüngern Hegel's um so eher gefordert werden, als es ja gerade ihr Meister ist, der zuerst alles Wirkliche als das Vernünftige, wie auch umgekehrt alles Vernünftige als das Wirkliche erklärte und allerdings auch, wie vielleicht in der modernen Welt ausser Spinoza kein anderer Philosoph mehr, in seinem Leben seine Philosophie verwirklichte, ja dasselbe zu einer plastischen Gestalt, wie der wirklichen Vernunft, so der vernünftigen Wirklichkeit herausbildete. Da nun dem neuen Schelling schwerlich die Wirklichkeit abgesprochen werden dürfte: so kann wohl auch gefordert werden, dass man ihm die Vernünftigkeit, und zwar nicht als eine vergangene, in der Gegenwart nur aufgehobene und aufbewahrte, sondern als eine noch gegenwärtige zuerkenne. Diese Forderung stellen wir an den Verfasser dieser Entwicklungsgeschichte gewiss mit um so grösserem Rechte, als er die Vorliebe seines Meisters für den preussischen Staat — der einzige Punkt vielleicht, an welchem dieser Heros des Gedankens seinem Gotte untreu wurde und dem fremden Götzen einen Altar errichtete, worüber aber auch bald ihn, wenn auch nicht an ihm, gewiss an seinen Schülern die Strafe ereilte — theilt und S. 11 behauptet, das freie unabhängige Denken habe sich meist auf das nördliche protestantische Deutschland beschränkt und man könne, da Preussen den Hauptbestandtheil desselben ausmache und der Sitz fast aller grossen Philosophen unserer Zeit gewesen sei, diese Philosophie (von Kant bis in die Gegenwart) eine preussische nennen, ja sich sogar durch eben diese Vorliebe soweit verleiten lässt, selbst Jakobi dem preussischen Staate zu vindiciren, weil er in Düsseldorf lebte und diese Stadt seitdem zu einem integrirenden Theile des preussischen Staates geworden ist, und nicht einmal Anstand nimmt, zu Gunsten seines preussischen Staates der Geschichte und der Natur, welche letztere unter den damals obwaltenden Verhältnissen auf dem Wiener Congress wenig befragt werden konnte, Gewalt anzuthun. Unserem Verfasser ist, wie aus der Einleitung ersichtlich, Deutschland das Volk des denkenden, Preussen das des denkenderen. und in Berlin, als der Metropole der Wissenschaft, das Volk des denkendsten Bewusstseins. Wenn nun der Superlativ dieses Superlativs, die Berliner Hochschule, dem

neuen Schelling einen Katheder für dessen Philosophie einräumte und er denselben seit einigen Jahren, im Besitz hat: so muss er darauf Anspruch machen können, dass eben unser Verfasser die Wirklichkeit und darum auch Vernünftigkeit dieser umgestalteten Schelling'schen Philosophie. wenn auch nicht als eine absolute, so doch wenigstens als eine im Gegensatze nothwendige anerkenne. Diese Anerkennung geschieht nun in dieser Entwicklungsgeschichte nicht, vielmehr wird S. 12 behauptet, dass „diese Ideen (der gegenwärtigen Philosophie) das innerste Wesen des norddeutschen Volksgeistes bilden, der, als das Volk (?) der Intelligenz, sich vornehmlich im Gebiete der speculativen Wissenschaft auszeichnete, wenn auch diese Gedanken sich noch nicht in der Wirklichkeit überall Bahn gebrochen haben," und unmittelbar darauf als die Aufgabe des Buches hingestellt: „vom Auswuchse jener Philosophie, der Umbildung des Schelling'schen Systems nämlich, der erst ganz kürzlich sich unsern (preussischen) Himmelsgegenden genähert (?) hat, um vielmehr, mit seinen scholastischen Distinktionen, das Alte, Bestehende gegen den Durchbruch der neuen Ideen zu retten, habe ich zu zeigen, dass er wenigstens einer volksthümlichen preussischen Philosophie geradezu entgegenarbeitet und sich also auch aus diesem Grunde auf dem Boden unserer Universitäten nicht wird halten können." Wir haben somit an dieser Entwicklungsgeschichte der Philosophie eine Tendenzschrift, insofern sie im Voraus schon auf ein bestimmtes Resultat hinzielt, und dieses bei all ihren Bewegungen im Auge behält. Es lässt sich nun zwar gegen die Tendenzschriften im Allgemeinen nichts Erhebliches vorbringen, und es liesse sich auch in einem gewissen Sinne behaupten, dass eine jede Schrift genau genommen, eine solche sei und sogar das Denken, selbst in seiner strengbegrifflichen Bedeutung, sich der Tendenz in einem gewissen Sinne nicht verwehren könne. Dennoch aber hält Ref. dafür, dass auf dem Gebiete der Philosophie, die nur insoweit diesen Ehrennamen verdient, als sie sich ihrer eigenen Macht und Selbstgenügsamkeit bewusst ist, jede Tendenz der Art, wie sie hier angegeben ist, ferne gehalten werden müsse, weil durch sie dem Gedanken die Freiheit oder wenigstens die Garantie der Freiheit genommen und somit der alleinige Lebensnerv entzogen wird. Ist ja auch hier wieder der Meister das Ideal, auf welches nicht oft genug hingewiesen werden kann. Keine seiner Schriften trägt das Gepräge der Tendenz an sich. Durch das innerste *perpetuum mobile* getrieben, und darum in wahrer Freiheit schreitet in Hegels Werken der Gedanke vorwärts, unzählige Lügengespenster mit jedem Schritte zertretend, ohne weiteres Aufsehen damit zu machen und ohne anderwärts den Blick hin zu richten als auf die Wahrheit und immer nur die Wahrheit. Wo der Meister Seitenhiebe austheilt, wie das wohl oft in den Zusätzen der Fall ist, so geschieht es nur da, wo es dem olympischen Jupiter auch einmal ein wenig auszuruhen und an dem Spiele sich zu ergötzen oder auch den untergeordneten Göttern etwas für sie besonders Ergötz-

liches darzubieten beliebt, sonst ist sein Auge, wie bei den griechischen Göttergestalten, nur nach Innen gerichtet. Und gewiss mit Recht. Nur die relative Idee, die ihre Wahrheit in einer anderen hat, hat auch ihre Negativität in einer anderen, die absolute Idee aber trägt die Negativität in sich selbst und braucht darum nur sich selbst zu entwickeln um Alles ausser ihr, in das, was es ist, in Nichts aufzulösen. Zwar hat, nach S. IV. der Vorrede, Schelling das Beispiel einer Kathederpolemik gegeben; dass aber der Verfasser hinzufügt, „die auch ganz in Ordnung ist," kann Ref. nicht billigen; Schelling hat das Recht zu einer Kathederpolemik, nicht aber der Hegelianer, der es in Wahrheit ist. Das ist es ja, abgesehen von allem Uebrigen, worin Schelling, so Vieles auch sonst sein jetziges System zur Fortbildung Hegels entfalten mag, hinter diesem zurückgeblieben ist und stets zurück bleiben wird, dass er den Boden der intellektuellen Anschauung nie verlassen kann, sein System darum, wenn es, wie es in ihm ist, auch den Namen verdienen sollte, innerhalb der Subjectivität eingeengt ist, durch das Gepräge der Genialität auch, die es überall an sich trägt, den Glauben erzwingt, aber es nie zur objectiven Dialektik bringt, die allein die Gewissheit in sich selbst hat. Auf diesem Standpunkte müssen von allen Seiten Hülfstruppen herbeigeschafft werden, und muss auch die Polemik als solche erwünscht sein; wer hingegen in die elyseische Dialektik Hegels eingewandert ist, der kann und soll dieser Künste entbehren, die nur an das endliche Dasein erinnern und nur in diesem von Nutzen sein mögen. Ist es vollends wahr, was S. IV. der Vorrede behauptet wird, dass Schelling keine wissenschaftliche Polemik gegen Hegel übt, dass er den Gründen der Schule nur Schmähungen und solche Scherze, die keine gute Gesellschaft dulden kann, entgegenzusetzen weiss — was allerdings mit der obigen Identifikation des preussischen Volkes mit dem Volke der Intelligenz im Widerspruche zu stehen scheint — so sollte man ihm entweder gar nicht entgegentreten, wenn man es nicht besser thun könnte, als er es schon selber thut, oder ihm nur eine Partie aus Hegels Phänomenologie des Geistes entgegen halten, aus der der wahre, des wahren Philosophen würdige und denselben charakterisirende sittliche Geist geharnischt und gepanzert hervortritt.

Stellen wir uns aber auf den Standpunkt des Verfassers und sehen wir zu, wie er von diesem aus seine Aufgabe lösen zu können glaubte, und in wie weit er sie wirklich löste! In der Einleitung macht er selbst auf zwei Einwürfe aufmerksam, die der Arbeit als solcher gemacht werden können und die er darum zurückzuweisen für nöthig hält. Der eine ist mehr gegen den mündlichen Vortrag gerichtet und interessirt uns daher nicht weiter. Der andere macht geltend, dass sowohl wegen der Natur des Inhalts, der noch nicht zum völligen Abschluss gekommen sei und dessen Endresultat man daher noch nicht wissen könne, als auch wegen der Stellung des Verfassers zu seinem Gegenstande, welcher erstere jedenfalls bei demselben mit seiner ganzen Persönlichkeit betheiligt.

ist, die Systeme der neuesten deutschen Philosophie, die sich an die Namen Kant, Fichte, Schelling und Hegel knüpfen, noch nicht zu einer geschichtlichen Darstellung sich eignen. Dieser Einwurf wird nun dadurch zurückgewiesen, dass an dem Beispiele des Thucydides nachgewiesen wird, wie selbst noch nicht abgeschlossene Zeiträume eine historische Bearbeitung zulassen, dann aber noch besonders der Unterschied zwischen der politischen Geschichte und der Geschichte der Philosophie hervorgehoben wird, in welcher letzteren die Zeiträume gar nicht zum Abschlusse kommen sollen. „Bei der Geschichte der Philosophie," heisst es S. 4, „ist es nun vollends unstatthaft, von solchen abgeschlossenen Zeiträumen zu sprechen. Denn in ihr haben wir es gar nicht mit vergangenen Begebenheiten, sondern vielmehr mit der ewigen, nie alternden Wahrheit zu thun, die in verschiedenen Zeiten und Völkern, ja in gleichzeitigen Systemen der Philosophie nur auf einer verschiedenen Stufe ihrer Entwicklung steht." Ref. muss sich bescheiden zu bekennen, dass er trotz der Ausführlichkeit, welche der Verf. hier aufbietet, den bezüglichen Unterschied nicht einsieht. Haben wir es denn wirklich nur in der Geschichte der Philosophie mit der „ewigen, nie alternden Wahrheit zu thun" und nicht auch in der politischen Geschichte? Die Geschichte ist überhaupt die Dialektik des absoluten Geistes, der seinen reichen Inhalt in einzelnen Momenten, welche hier wie dort die verschiedenen Epochen, dann noch hier die einzelnen Geschichtsvölker, dort die einzelnen Geschichtssysteme sind, auseinanderlegt und evolvirt. Kann es überhaupt eine Wissenschaft mit der Unwahrheit zu thun haben, oder gibt es auch im Gegensatze zu der ewigen eine zeitlich-endliche und alternde Wahrheit? Auch in der politischen Geschichte, insofern sie diesen Namen verdient, und nur von einer solchen kann doch wohl der Verf. hier als im Gegensatze sprechen, haben wir es nicht mit vergangenen Begebenheiten zu thun, denn die reifste, vorgerückteste Epoche enthält alle übrigen als Momente in sich und diess nachzuweisen ist gerade die Hauptaufgabe des Historikers. Auch in der politischen Geschichte interessiren uns die älteren Begebenheiten nur insofern, als sie uns noch in der Gegenwart aufbewahrt sind. Von einem „todten Kram" der Historie kann nirgends die Rede sein, da in der Historie Nichts stirbt; was sie nicht im Pantheon der Gegenwart aufstellt, das hat nie gelebt, war im wahren, vom Meister oft gebrauchten, Sinne des Wortes nie wirklich. Gibt ja der Verf. selbst zu, S. 5, dass „wir, in der Politik so gut wie in der Philosophie, die ganze Vergangenheit erst aus der Gegenwart verstehen können, indem diese erst den ganzen Endzweck der Entwicklung der Geschichte mit voller Klarheit ausspricht;" wie könnte aber auch in der Politik diess der Fall sein, wenn nicht ebenfalls in ihr die Vergangenheit in der Gegenwart fortlebte? S. 304 wird nach Hegel als das Ziel der Weltgeschichte hingestellt, alle Gestalten des Geistes, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft, wie sie das System der Philosophie der Idee nach vorführt, in zeitlicher Ent-

wicklung durch die ewige Thätigkeit des Geistes hervorzubringen und wiederum als Aufgabe der Philosophie der Geschichte zu zeigen, dass das, was in der dialektischen Entwicklung des Systems sich als alle Wahrheit ergab, in der grossen Weltdialektik auch alle Wirklichkeit sei, und S. 306 wird vom Geiste ausgesagt, „er weiss, dass, was geschieht, nicht nur nicht ohne Gott geschieht, sondern dessen eigene Verwirklichung ist;" wie könnte nun noch ein solcher Unterschied zwischen der politischen Geschichte und der Geschichte der Philosophie behauptet werden? Wenn der Verf. also S. 5 sagt: „Nun wäre es doch wahrlich wunderlich, wenn wir für die so reichhaltigen Philosophien, deren Zeitgenossen das Schicksal uns zu sein vergönnte, warten sollten, um sie darzustellen, bis ein Historiker sie für etwas mit Fug und Recht Begrabenes und nur in der Erinnerung Aufbewahrtes behaupten wollte:" so müssen wir ihm entgegenhalten, dass es überhaupt wunderlich wäre, wenn wir das, was der wahre Historiker für etwas mit Fug und Recht Begrabenes behauptet, darstellen wollten, da wir die Todten ihre Todten begraben lassen sollen. Dabei aber kann doch nicht in Abrede gestellt werden, dass die Geschichte der Philosophie von der Darstellung ihrer Gegenwart nicht dispensirt werden kann, während man der politischen Geschichte von der Darstellung ihrer Gegenwart wohl abrathen muss. Der Grund des Unterschiedes liegt aber zunächst darin, dass die Philosophie als der begriffene Gedanke der Wirklichkeit, insoweit sie in einzelnen Systemen hervortritt, auch nur Individuen, d. h. solche Genien, die dem Gegebenen das Zufällige und Endliche abzustreifen verstehen, oder vielmehr die im Reiche des Ahriman selbst die Lichtgestalten des Ormuzd erkennen, zu ihren Organen wählt, während die politische Geschichte, als die Verwirklichung des Staates mit seinen einzelnen Gestalten, ganze Völker in der Regel zu ihren Trägern bestimmt. Es liegt daher in der Natur der Sache, dass dort die Zeiträume sich schärfer abschliessen und unverrückbarere Grenzen haben, als es hier der Fall ist. Nur da, wo wirklich in der Weltgeschichte einzelne Individuen als Träger des absoluten Geistes auftraten, wie Alexander, Karl der Grosse und Napoleon, konnte der Historiker auch ohne Scheu die Darstellung der Gegenwart auf sich nehmen, und er hat es gethan.

Uebergehend zum allgemeinen Charakter der darzustellenden Systeme, will der Verf. auch aus diesem die Nothwendigkeit und Zeitgemässheit seines Unternehmens gewinnen. Es handle sich gar nicht mehr darum, S. 11, die Prinzipien (der Philosophie) neu zu denken, sondern durch das Denken in systematischer Ordnung zu begründen. Unsere Zeit rekapitulire zu dem Ende alle vergangenen Prinzipien noch einmal, bringe daher einen Reichthum und eine Fülle der Gedanken, aber auch eine Mannigfaltigkeit und Divergenz der Ansichten, woraus sich die mit so vieler Bitterkeit in der Gegenwart geführten Kämpfe erklären. Dieser Zeitraum sei der Spiegel, worin die ganze Geschichte der Philosophie sich reflektirt und könne eben das Bewusstsein genannt werden, welches die

Geschichte der Philosophie über sich gewonnen hat, oder zu gewinnen im Begriff ist. Darum sei es aber auch augenscheinlich, dass in unsern Tagen ohne die geschichtliche Kenntniss dieses Kampfes der Eingang zur Philosophie gar nicht gefunden werden könne. So wird der Schrift selbst auch der Charakter einer Einleitung in die Philosophie vindicirt. So sehr nun Ref. einerseits zugesteht, dass in Hinsicht der meisterhaften Klarheit und edlen Popularität, der Präzisität im Ausdrucke und Ebenmässigkeit in der Ausführung, diese Entwicklungsgeschichte die meisten Schriften ähnlicher Tendenz und Bestimmung weit hinter sich zurück lässt, kann er sich doch nicht überreden, dass sie zum Vortheile der Wissenschaft der in die Hallen derselben eintretenden Jugend empfohlen werden oder überhaupt als eine solche Einleitung dienen solle. Es kann überhaupt daraus, dass die Gegenwart die Prinzipien der Vergangenheit rekapitulirt, nicht gefolgert werden, dass darum mit Erfolg mit der Gegenwart begonnen werde. Geht ja aus dem Ganzen hervor, dass selbst der Verf. auch der weltgeschichtlichen Gegenwart denselben Charakter beilegt, wie es sich auch nicht anders denken lässt, als dass die Philosophie so lange neue Prinzipien herausarbeiten muss, als die Weltgeschichte diese Arbeit noch nicht aufgegeben hat. So lange wir nun das Studium der Weltgeschichte nicht mit der Gegenwart beginnen — und dass diess thunlich sei, wird doch der Verfasser schwerlich im Ernste behaupten wollen — dürfen wir es gewiss auch in der Geschichte der Philosophie nicht thun. Gerade weil die Gegenwart die Rekapitulation aller Prinzipien auf sich genommen und uns somit den seligen Gefilden der ruhigen Entwicklung entrissen und den Stürmen des Kampfes einmal preisgegeben hat, müssen wir der Jugend, die zu dem Heiligthum der Spekulation verehrend herantritt, so lange als möglich den herben Schmerz zu ersparen suchen, der auch ihr nicht ausbleiben wird, müssen wir ihr die goldenen Zeiten zuerst vorführen, wo der Denker in seinem stillen Kämmerlein dem Gotte opferte und sich und die Welt selig wusste. Warum sollten wir auch von der Methode der Idee abweichen und nun eine andere Erziehung angreifen, als sie selbst mit ihrem Lieblingskinde, der Menschheit vornahm? Dass es auch nicht einmal ganz möglich ist, sieht der Verf. selbst ein und muss er, bevor er an die Philosophie Kant's geht, zuvor, S. 13, Allgemeines über das Problem der Philosophie aller Zeiten sagen und von der griechischen Philosophie, wie auch von der des Mittelalters sprechen. Als dieses Problem erkennt er nun, „dass das Verhältniss angegeben werde, welches zwischen Sein und Denken, Subject und Object stattfindet, obwohl er gleich darauf zugeben muss, dass die griechische Philosophie in ihrer Naivetät gar nicht zum Bewusstsein des Gegensatzes beider Seiten kam, sondern die Einheit unmittelbar voraussetzte, ohne sie weiter begreifen und erklären zu wollen. Wenn dem aber so ist, wie kann die Einheit dieses Gegensatzes als das Problem der Philosophie aller Zeiten in Wahrheit hingestellt werden? Die Philosophie kann Nichts in ihrer

Naivetät voraussetzen, da sie überhaupt mit der Naivetät nichts zu thun hat und erst anfängt, wenn der Mensch die Frucht vom Baume der Erkenntniss des Guten und Bösen gebrochen hat und aus dem Paradiese der Unschuld verjagt ist, und gerade zur Aufgabe hat, die Schuld zu büssen, das Paradies wieder zu erobern und den Stand der Unschuld als einen höheren, insofern die Schuld durchgemacht ist, sich wieder zu erringen; da sie überhaupt Nichts voraussetzen kann, indem ihr Alles Voraussetzung ist und sie deren ganzen Inhalt bewusst zu setzen hat. Unmöglich kann die Philosophie die Lösung eines Gegensatzes zu ihrem Problem gehabt haben, so lange dieser Gegensatz ihr nicht selbst zum Bewusstsein gekommen war, da sie das überhaupt nicht hat, was überhaupt für sie nicht da ist, von dem ihr das Bewusstsein fehlt. Das Problem der Philosophie aller Zeiten kann darum nur diess gewesen sein, die Einheit in der Mannigfaltigkeit aufzusuchen und den Gegensatz, der beide in der Reflexion auseinander hält, aufzuheben. Im Verlaufe der Geschichte der Philosophie schwand nun die Mannigfaltigkeit immer mehr zusammen und wurde die begriffliche Erkenntniss der Einheit immer mehr erweitert. Mit jedem Systeme der griechischen Philosophie tritt somit immer ein Gegensatz mehr in das Bewusstsein, bis im Mittelalter der von Sein und Denken in seiner weiten Kluft auseinander trat und als das Hauptproblem alle übrigen sich subordinirte. Letzteres hat der Verf., wie auch die Stellung der neuen Philosophie zu der des Mittelalters mit einer Kunstfertigkeit dargestellt, die als Muster dienen kann.

Seine eigentliche Aufgabe sucht nun der Verf., nachdem er in der Einleitung, als der ersten Vorlesung, sich den Weg ebnete, in noch fünfzehn Vorlesungen zu lösen, von denen die erste den Kritizismus Kant's, die zweite die Glaubensphilosophie Hamann's, Herder's und Jakobi's, die dritte den transscendentalen Idealismus der Fichte'schen Wissenschaftslehre, die vierte die Fichte'sche Schule: Schlegel, Schleiermacher und Novalis, die fünfte das umgebildete System Fichte's, die sechste, siebente, achte und neunte Schelling's ganzes, sowohl ursprüngliches, als umgebildetes System, die zehnte Solger, die elfte, zwölfte und dreizehnte Hegel's vollständiges System, und endlich die vierzehnte und fünfzehnte die Hegel'sche Schule: Pseudohegelianer, rechte und linke Seite und das die Centren behandelt. Aus dieser Inhaltsangabe ergibt sich schon die Reichhaltigkeit des Inhalts, obgleich man mit Recht das System Herbart's vermisst, welchem er doch in seiner „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel“ eine Stelle gönnt, und das doch seitdem nicht an Einfluss verlor und darum jedenfalls so gut als Schlegel eine Behandlung verdient. Zu bemerken ist noch, dass Schelling nicht erst mit der sechsten Vorlesung eingeführt wird, sondern schon früher Rede stehen muss. So wird z. B. S. 27 schon darauf aufmerksam gemacht, wie Schelling's intellektuelle Anschauung darin wurzelt, dass Kant Zeit und Raum als Formen der Anschauung von seinem Ding-an-sich loslöst und sie in das Subject verlegt, folgerecht

auch behauptet, dass wir die Dinge gar nicht als ein Aussereinander und eine Succession von Gegenständen vor uns haben und in Eins zusammenfassen würden, wie wir sie uns in Gott denken, wenn wir sie nur ohne die Bedingung von Zeit und Raum anschauen könnten. Dabei wird zugleich Schelling's Angabe, als sei die intellektuelle Anschauung gar nicht sein Grundprinzip gewesen und habe er sie nur aufgestellt, um die Stetigkeit der philosophischen Entwicklung beizubehalten, als eine Verdrehung der Geschichte zurückgewiesen und ihr die Fähigkeit abgesprochen, Mit- und Nachwelt zu bestechen. So zweifellos es nun dem Ref. dünkt, dass das ursprüngliche System Schelling's die intellektuelle Anschauung zum Grundprinzip hat und dass diess allerdings aus den Kant'schen Anschauungsformen von Zeit und Raum hervorgegangen ist, so sieht er doch nicht ein, wie man denselben einer Verdrehung der Geschichte anklagen kann, wenn er, nachdem er durch Hegel hindurchgegangen ist, über dieses Grundprinzip hinausgeht und durch das gewonnene Resultat und dadurch, dass er jetzt dieses schon in seinem Grundprinzip sieht, selbst das Bewusstsein desselben als solchen verliert. Man vergisst überhaupt, wie es scheint, bei der Beurtheilung Schelling's, dass sich in ihm die Uebergänge ganz anders gestalten mussten, als sie uns, denen die feingesponnenen Fäden der Subjectivität nicht so sichtbar werden, vorkommen können und dass darum er unmöglich im Stande sein kann, das Hegel'sche in ihm, was doch allerdings in gewisser Beziehung, insofern nämlich Hegel aus ihm hervorgegangen ist, auch ihm angehört, von dem Schelling'schen zu unterscheiden. Auch kann Ref. sich nicht damit befreunden, was allerdings mehr die Form betrifft, wohl aber die dem Inhalt nicht gleichgültige und die, besonders wenn die Arbeit in Wahrheit eine Entwicklungsgeschichte sein und als Einleitung in die Philosophie dienen soll, auch unmittelbar in den Inhalt eingreift, dass durch solche Hinweisungen der Entwicklung vorgegriffen und das, was das Ergebniss sein soll, schon in jene hineingezogen wird.

Dieser polemischen Richtung, und zwar selbst gegen solche, welche noch theilweise innerhalb der Hegel'schen Schule stehen, dem Prinzip der Autonomie aber, wie sie von Hegel gefasst ist, untreu geworden sind, gegen die Pseudohegelianer, ist es auch zuzuschreiben, dass Hamann, Herder und Jakobi eine besondere Behandlung finden und ihre Philosophie mit dem Namen Glaubensphilosophie belegt wird. Schon in der Einleitung wird darauf aufmerksam gemacht, wie in der Philosophie des Mittelalters der Gegensatz von Glauben und Wissen hervortrete, indem einerseits ein Object da ist, das durch die Vermittlung der Sinne eine gegen dasselbe selbstständig bleibende Aussenwelt in sich zurückschlingen will; andererseits ein nur in der Vorstellung vorhandenes Intellektualreich, das der Glaube sich obstinirt, aus sich heraus in eine jenseitige Ferne zu werfen. Ebendaselbst wird es alsdann als die Bestimmung der neuern Philosophie gefasst, neben dem von Sein und Denken auch diesen Gegensatz von Glauben und Wissen auf-

zulösen, damit aber zugleich die Immanenz des Göttlichen herzustellen. Es fragt sich aber, wie ein Gegensatz zwischen Glauben und Wissen stattfinden könne, da ja der Glaube, wenn er es wahrhaft ist, sich als das wahre Wissen weiss. Auch ist ja der Glaube nie in der Geschichte als Etwas, was noch neben dem Wissen wäre, hervorgetreten, sondern immer nur als das gewisseste Wissen der Glaubensgenossenschaften. Wo irgend ein Gegensatz hervortrat, so war er der der Glaubensgewissheit und der durch die autonomische Dialektik des Geistes gewonnenen Ueberzeugung. Dieser Gegensatz zwischen der Glaubensgewissheit und der dialektischen Gewissheit, wie wir die durch die dialektische Vermittlung zu Stande gebrachte Ueberzeugung nennen können, kann nur dadurch gelöst werden, dass sie entweder beide in Eins gesetzt werden und zu einem und demselben befriedigenden Resultate gelangen, oder dass die Glaubensgewissheit sich selbst als ein Höheres, aber nicht in Widerspruch Stehendes mit dem durch die Dialektik Vermittelten bewähret, oder dass die Dialektik der Glaubensgewissheit eine untergeordnete Stellung, deren Wahrheit sie ist, anweist. Dass letzteres das Endresultat Hegel's ist, ist bekannt und zieht sich auch durch diese Schrift, deren Verf. sich darum in den Mittelpunkt der Hegelschen Schule stellt und S. 384 von sich sagt: „Ich war bemüht, das innerhalb der Vernunfterkentniss gewonnene Resultat wieder in eine religiöse Anschauungsweise umzusetzen: sollten wir auf diesem Wege auch gezwungen sein, manche Lieblingsvorstellungen, an denen wir gross gezogen worden, fallen zu lassen und unsere religiösen Ueberzeugungen einer Läuterung und Umgestaltung zu unterwerfen. Ich verhehlte mir also nicht die Inhaltsverschiedenheit der religiösen Vorstellungen und der philosophischen Sätze; statt aber zwischen beiden Seiten einen Vergleich zu schliessen, habe ich vielmehr offen die neue, aus den Ergebnissen der philosophischen Betrachtungen fliessende Vorstellung als die wahre mystische Auslegung des Christenthums ausgesprochen, deren ja ohnehin jedes Jahrhundert eine andere aufzuweisen habe.“ Von einer Glaubensphilosophie kann daher gar keine Rede sein, wenn sie nicht gleichbedeutend mit Religionsphilosophie sein soll, da Glauben und Wissen in keiner wahren Philosophie einen Gegensatz bilden können, und kann vom Glauben in einer Geschichtsentwicklung der Philosophie nur insoweit gesprochen werden, als dieser seine Ueberzeugung oder seine Gewissheit als nicht identisch weiss mit der der Dialektik und daher ein weiteres Ferment für die Selbstbewegung des Geistes wird. War diess ja eben der Fall bei Hamann, Herder und selbst Jakobi, denen nie in den Sinn kam, ein philosophisches System aufzubauen, sondern das, was sie in sich als den Inhalt des Glaubens wussten, dem Systeme gegenüber zu retten und geltend zu machen. Dass sie es gethan haben, müssen wir ihnen Dank wissen, denn sie haben in der That die Blösse des Kant'schen Systems an den Tag gebracht und in der Genialität des Glaubens Gedanken herausgearbeitet, die Kant und sogar später Fichte kaum noch geahnt haben und die in ihrer Tiefe

zu fassen und zu begreifen erst der Spekulation der Gegenwart aufbewahrt blieb, und sie haben gar Manches in ihren Schriften niedergelegt, woran erst spätere Systeme sich werden abarbeiten müssen. Es muss daher befremden, wenn selbst Schelling zu den Glaubensphilosophen, S. 54, gezählt und somit das Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen wird, während doch der Gedanke auftauchen muss, dass, so lange der Glaube in den Resultaten der Dialektik nicht seine eigne Gewissheit wiederfindet, die Dialektik selbst sich den Vorwurf machen muss, den reichen Inhalt des Glaubens noch nicht ergründet, noch nicht denkend begriffen zu haben.

Durch diese falsche Klassification der philosophischen Systeme in Wissens- oder Denkphilosophie einerseits und in Glaubensphilosophie andererseits lässt sich, nach der Ueberzeugung des Ref., der Verfasser zu so mancher Behauptung verleiten, die keine Probe einer tieferen Kritik aushält. So soll, S. 117, der spätere Schelling — wie ehedem der spätere Fichte gegen ihn ankämpfte — jetzt gegen das philosophische System Hegel's reagiren, nur mit dem Unterschiede, dass während Fichte vorwärts zu dringen strebte, Schelling nach hinten ausschlagen und die Waffe seiner Reaction die Glaubensphilosophie sein soll, welche weit hinter der von Jakobi und der von Schlegel als eine religiös-positive zurückbleibt. Es ist dieser Vorwurf vom Religiös-Positiven in dem Munde eines Hegelianers um so befremdender, als sich Hegel selbst auf dem Boden dieses Religiös-Positiven wusste und noch biblischer als die Bibel, auf die er sich so häufig beruft und die nur aus der Stufe der Vorstellung in die der Spekulation erhoben zu haben, er sich als Hauptverdienst anrechnet. So soll, ibid., auch das frühere System Schelling's schon mehr der Glaubensphilosophie angehören, weil er von der unmittelbaren Anschauung ausging, während ihm ja der neue Schelling selbst das Prädikat der Negativität beilegt und seine gegenwärtige Philosophie, obgleich sie als eine Fortbildung desselben betrachtend, ihr entgegensetzt. So soll, S. 119, Solger, der vor dem Ende des zweiten Decenniums dieses Jahrhunderts abgetretene Schüler Schelling's, höher als der neue Schelling stehen und unmittelbarer Vorläufer Hegel's sein, weil beide Arten der Philosophie bei ihm sich mehr noch, als bei seinem Lehrer durchdringen; wohl nur um ihn als vierten Glaubensphilosophen unterbringen zu können.

Wie diese, kann auch Referent die Eintheilung der Hegel'schen Schule in die rechte und linke Seite und das Centrum nicht billigen, welche Strauss geistreich, aber auch *nur geistreich*, als Analogon der französischen Kammer aufbrachte. Zwar wird sie S. 225 gerechtfertigt und, wenn man es gelten lassen will, deducirt, dabei aber vergessen, dass in den politischen Begebenheiten, insofern Individuen mit ihren auf's Endliche gerichteten Leidenschaften auf den Schauplatz treten, die Endlichkeit und die Willkür ihr Spiel treiben, die allerdings zuletzt vom Leuen des Absoluten verzehrt und, insofern auch die Unendlichkeit und absolute Freiheit ihren Antheil daran haben, auch gereinigt und geläutert werden, dass

aber gerade darum nur die Weltgeschichte im Ganzen und die Philosophie der Geschichte in ihrer ewigen Geltung sich gegenseitig zum Spiegel dienen können, aber nicht einem einseitigen politischen Treiben dieser hohe Werth beigelegt werden darf. Was sollen auch Kategorien, wie Rechts, Links und Centrum, einer Schule dienen, die sich im Besitze der absoluten Wahrheit weiss? Jede Richtung der Schule weiss sich im Centrum, und wenn sie sich eine andere Stellung selbst zuweist, so ist es nur in Rücksicht auf bestehende Verhältnisse, die nach ihrem eigenen Geständnisse schon längst nicht mehr der Wirklichkeit angehören, weil, wenn es anders wäre, diess allein schon hinreichend sein müsste, sie zu widerlegen. Dass sie auch nicht einmal ausreichen, muss sich der Verfasser selbst eingestehen, da immer nur in Rücksicht auf einige Sätze des Einen oder Anderen die Classification vorgenommen werden kann, die durch andere Behauptungen wiederum umgestossen wird. Was dieser Classification zu Grunde liegt, ist, dass alle Richtungen der Schule von Hegel, gleichsam von der Kammer, umschlossen werden. Aber auch diess kann nicht zugegeben werden, trotz der grossen Mühe, die sich der Verfasser gibt, um diess zu beweisen, S. 307 u. ff., und trotz der so häufig vorkommenden Versicherungen, dass die Hegel'sche Schule nur die entwickelte Totalität des Systems selbst sei. Es ist nicht zu läugnen, dass nur dem Umstande, dass Hegel mit dem Dogma kokettirte, es aufsuchte, um es wieder zu fliehen, es floh, um mit ihm wieder zusammen zu treffen und Niemand wusste, wie es mit seiner Orthodoxie steht, es zuzuschreiben ist, dass die verschiedenen Richtungen in seinem Systeme Befriedigung fanden und dass sie auch so lange ihm treu blieben, als sie sich nicht selbst ihre Stellung ihm gegenüber klar zu machen suchten. Sehen wir ja, wie die meisten der Schüler heute noch unklar hierüber sind, dabei aber geradezu ihre Opposition gegen den Meister aussprechen, sofern es sich herausstellen sollte, dass er es anders gehalten habe, z. B. Gabler, Hinrichs, Cieszkowski etc. Diese Richtungen nun, jetzt durch die Opposition, die von aussen gegen sie, unter Anderem drückend, sich geltend machte, zusammengehalten, müssen die Schule sprengen, sobald die Differenzen, was bis jetzt noch nicht geschehen ist, bis auf die Grundprinzipien verfolgt werden, weil am wenigsten dieses aus einem Gusse geformte, fest gegliederte System eine Verschiedenheit der Ansichten zulassen kann.

Fragen wir uns nun, ob der Verfasser durch diesen Gang und auf diese Weise seine Aufgabe löste; so müssen wir mit Nein antworten. Die polemische Richtung, die sich durch das Ganze zieht, thut dem Werke, als einer Entwicklungsgeschichte, bedeutenden Eintrag, da eine solche schon in sich selbst die Negativität hat, gegen Alles, was ihrem Wesen nicht gemäss ist, jede fremde Einmischung entbehren kann und ihre durchsichtige Klarheit durch letztere nur getrübt wird. Vollends lässt sich nicht absehen, wie die positive Philosophie Schelling's in dieser Entwicklungsgeschichte eine Stelle finden kann, wenn es wahr ist, was so häufig vom

Verfasser versichert wird, dass sie nur ein Produkt der Schwäche, des Egoismus ist, ein Zurückfallen in längst überwundene Weltanschauungen, ein Verdrehen und Verfälschen der Geschichte etc. Anstatt die Geschichte selbst sich entwickeln und sprechen zu lassen, werden ihr, nach willkürlich gewählter Classification und von anderswo herbeigezogenen Kategorien, die Wege vorgezeichnet, in die sie hineingezwängt wird. Innerhalb der Schule selbst weist der Verfasser sich selbst mit wenigen Anderen das Centrum an, um so sich als den Mittelpunkt der Geschichte zu zeigen, ohne erst in Wahrheit die Entscheidung der Geschichte abzuwarten. Dass auf diese Weise auch der neue Schelling nicht überwunden wird, ist klar, so wie es auch andererseits leicht ersichtlich ist, dass dieser auch jetzt noch nicht über den Vorwurf, den Hegel schon dem früheren Schelling machte, dass er nämlich innerhalb der subjectiven Versicherung verharre, noch nicht hinausgekommen ist, da er es noch zu keiner immanenten Methode, nach welcher er zwar ringt, bringen konnte. Immerhin bleibt noch am Schlusse der ganzen Entwickelung die ausschliessliche Immanenz der göttlichen Persönlichkeit als eine einseitige zurück, die Schelling mit Recht mit der Transscendenz zu versöhnen sucht; immerhin sind die Räthsel des Bösen in der Hegel'schen Schule, welcher die ganze Geschichte nur eine Selbstverwirklichung des Absoluten ist, noch nicht gelöst, die Schelling mit Recht zu lösen sich bemüht; immerhin existirt im Hegel'schen Systeme noch eine Kluft zwischen dem logischen Gedanken und dem realen Sein, zwischen der Logik und der Philosophie der Natur, die Schelling mit Recht auszufüllen strebt. Allerdings ist nicht zu verkennen, dass Schelling, aus Scheu, dem Nachgekommenen eine Bedeutung zuzugestehen, dem vollen Inhalte nach nicht da den Faden aufnimmt, bis wohin Hegel ihn gesponnen, und darum auch vielfach hinter der geschichtlichen Entwickelung zurück bleibt; aber desshalb muss ihm doch zugestanden werden, dass die Wege, die er angibt, gerade diejenigen sind, welche der philosophische Genius der Zukunft, dessen Flügelschlag wir unter dem Waffengeklirre der Kämpfer nicht überhören, weiter verfolgen wird, und dass das Material, das er liefert, gerade dasjenige ist, mit welchem der künftige Baumeister seinen Tempel des Gedankens zu errichten hat. Ist aber auch der neue Schelling durch diese Schrift noch nicht überwunden: so mag er doch durch dieselbe überzeugt worden sein, dass der grosse Todte, mit dem er ohne Zweifel leichter fertig zu werden glaubte, in Wahrheit nicht todt ist, vielmehr in seinen Schülern lebt und dieselben belebt, dass diese Schüler die Waffen vom Meister trefflich zu führen gelernt haben und darum mehr, als er erwartete, im Kampfe sich bewähren; dass er überhaupt wohl mehr zum negativen Kritiker des Systems als zum Aufbau eines neuen berufen ist. Denn das müssen wir dem Verfasser zugestehen — weil die Schrift auf jeder Seite die Beweise liefert — dass das System des Lehrers nicht abstract als Tradition in ihm liegt, sondern vielmehr sein eigenstes Eigenthum geworden ist, dass er mit ihm auf die naivste Weise

umzugehen weiss und natürlich und geschichtlich Gegebenes bis auf den letzten Rest durchdringt. Darum wird auch diese Schrift einen bleibenden Werth, selbst wenn die Kämpfe der beiden Hauptrichtungen in einem dritten Systeme einst ihre Versöhnung gefunden haben, in der Wissenschaft behalten, weil sie eine klare Einsicht in das Gemeinsame, wie in die Differenzen der Hegel'schen Schule verschafft und das Durchdrungensein von der Macht des Gedankens, das der ganzen Schule eigen ist, beurkundet. Der Verfasser selbst bewährt zugleich in ihr eine an wahre Genialität grenzende Meisterschaft, diejenige Philosophie, welche am meisten der Unpopularität in der Darstellung angeklagt wird, mit dem populären Bewusstsein zu vermitteln, und es wird ihm daher auch jeder, der für die Verklärung der Gegenwart durch das Speculative für die Zukunft etwas hofft, reichlichen Dank zollen.

A. Adler.

III.

Zur Kritik von Dr. Wirth's Analyse des religiösen Grundgefühls.

(Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie. Eine kritisch-dogmatische Untersuchung von Dr. J. U. Wirth. Stuttgart und Tübingen, 1845. S. 1—6, Einleitung.)

Es ist in letzter Zeit öfters und insbesondere gerade von Solchen, welche keineswegs auf Seiten der sog. positiven, dogmatischen, christlichen — das Wort im pretiösen Sinne genommen — Philosophie stehen, mit aller Entschiedenheit, welche dem philosophischen Denken zu Gebote steht, darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Identitätsstandpunkt der herrschenden Philosophie die Idee der Religion in Wahrheit aufgehoben, die ewige Wahrheit der Religion als solcher annihilirt habe; und wenn den flüchtigen Bemerkungen, die der Verfasser dieses Aufsatzes in der Dissertation „der Religionsbegriff Hegel's" (Darmstadt 1845) unlängst ausgesprochen hat, einiger Werth beigelegt werden dürfte, so möchte derselbe darin gerade gefunden werden, dass eben jener Punkt in der Kritik der Hegel'schen Religionsphilosophie ans Licht zu stellen versucht worden ist. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es nun als ein Verdienst Wirth's, in seiner vorliegenden Schrift, der Hegel'schen Philosophie gegenüber, auf die ewige Wahrheit der keineswegs im Kreise des Vorstellens beschränkten und beschlossenen Religion, auf ihr specifisches Wesen und ihre ewige Idee von Neuem hingewiesen zu haben. Mit vollem Bewusstsein stimmen wir darum dem Herrn Dr. Wirth bei, wenn er sagt, dass die Idee der Religion nur aus dem Herzen des Menschen zu reissen sei, wenn das Herz selbst aus dem Menschen gerissen werden könnte, dass das religiöse Grundgefühl immer noch so lauter im Menschen sei, wie am ersten Morgen, da der erste Mensch geworden, dass dieses Urgefühl der Religion auch die ewige Basis des Wissens, der Philosophie sei, deren Aufgabe darin bestehe, der eigenen Stimme jenes Gefühls zu lauschen, das reine Sichselbstvernehmen jenes Gefühls zu sein, das religiöse Bewusstsein zu einer neuen, tieferen Form zu läutern, den Glauben in seine

freie, philosophische Gestalt zu erheben und in verjüngter, idealer Form wiederzugewinnen. Allerdings liegt etwas tief und nachhaltig Begeisterndes in dem Gedanken, dass die Philosophie die Mutter eines freien, philosophisch-religiösen Bewusstseins, einer neuen religiösen Zukunft sei, deren Morgenröthe die Wissenschaft bereits erkannt habe. Der Verfasser dieser Zeilen hat selbst ähnliche Ueberzeugungen über das Verhältniss von Philosophie und Religion überhaupt und über die Zukunft des Christenthums insbesondere bereits anderwärts*) ausgesprochen, und so weit wären wir also mit Herrn Dr. Wirth vollständig im Einklang. Nicht so ist es aber der Fall in Bezug auf den näheren Inhalt des uranfänglichen Gefühls, welches als die Wurzel nicht bloss, sondern als bleibende Grundform der Religion von Dr. Wirth bezeichnet wird. Wenn Dr. Wirth von der Religion sagt, sie wurzle in dem uranfänglichen Gefühle des Geistes, dem unmittelbaren Innewerden seines eignen Wesens, so beweist diese Bestimmung eben, dass wer sich so ausdrücken konnte, für sein Theil selbst noch im Prinzip der Identitätsphilosophie befangen ist, so sehr er auch sonst in der Peripherie von den Hegel'schen Resultaten abweichen mag. So sehr nun auch Dr. Wirth gegen diese Behauptung zu protestiren geneigt sein möchte, so entschieden müssen wir bei derselben beharren, und das Nachstehende, hoffen wir, wird den Beweis davon liefern. Wenn der Geist im religiösen Grundgefühle sein eigenes Wesen sucht und finden will und desselben unmittelbar inne wird, was ist diess anders, als die religiöse Form des Ausdrucks für die, wenn auch durch einen Entwicklungsprozess vermittelte, Identität Gottes und des menschlichen Selbstbewusstseins, des Absoluten und des endlichen Geistes? Und wenn der religiöse Geist in jenem unmittelbaren Innewerden seines eigenen Wesens dieses sein eigenes Wesen als ein anderes, als das Unbedingte, worin der Geist sich finden will, anschaut: — worin läge hier der Unterschied von dem Feuerbach'schen Satze, dass der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen nichts anderes ist, als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum, dass Gott nur das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen ist? Ist also mit der Wirth'schen Bestimmung des religiösen Grundgefühls, wenn sie consequent gedacht wird, nicht ebenfalls die Religion als solche annihilirt? Ist sie als ein Verhältniss des Menschen zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen, bestimmt, so ist in der That das Verhältniss des Menschen zu Gott zur Identität neutralisirt! Doch wir wollen diess Resultat hier nur vorläufig antipiciren und die Analyse Wirth's selbst betrachten, um unsere Behauptung zu erhärten,

---

*) In der Schrift: Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem allgemeinen Wesen, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer absoluten Vollendung. I. Band (Darmstadt, 1845) §. 4 S. 7 ff. und II. Bd. (1846) §. 113 und 123 S. 399 ff. und S. 418 ff.

dass auf diesem Standpunkte mit dem Anderen des Menschen, dem Absoluten und Unbedingten, also auch mit der Religion selbst, kein Ernst gemacht wird.

Gehen wir jedoch zur Prüfung der von Dr. Wirth in seiner Einleitung S. 1 — 6 versuchten analytischen Entwicklung des religiösen Grundgefühls selbst über, so kann im Voraus kein Zweifel darüber obwalten, dass die speculative Analyse eines concreten geistigen Lebensverhältnisses nur eine genetische sein kann, eine solche, in welcher das in Frage stehende Verhältniss zuerst in seiner Unmittelbarkeit, in seiner noch an sich seienden, noch nicht zum Gegensatze auseinandergetretenen Einheit, dann in der Sphäre der Differenz oder Entzweiung der Elemente und endlich in der Sphäre ihrer vermittelten Einheit und freien Versöhnung betrachtet, also der Prozess der immanenten Dialektik des werdenden Verhältnisses selbst vor Augen geführt wird. Was nun diese formelle Seite angeht, so könnte es zwar beim ersten Anblick allerdings scheinen, als ob Dr. Wirth gegen das Gesetz dieser Methode nichts gefehlt habe, da er ausdrücklich davon ausgeht, dass die das Wesen des Geistes constituirenden Elemente an sich eins und darum auch actuell vereinbar sein müssen, weil der Mensch eine Henade, sein Wesen ein einheitliches sei und desshalb auch die Entzweiung der Elemente niemals zur Auflösung fortgehen könne. Bei näherer Betrachtung verschwindet indessen dieser Schein. Begreiflicher Weise ist doch, da das menschliche Wesen ein einheitliches ist, wie Dr. Wirth selbst sagt, der dialektische Prozess seiner Entwicklung aus der Unmittelbarkeit durch die Entzweiung der Elemente hindurch zur Versöhnung des Zwistes, zur Reconstruction der ursprünglichen Einheit des Geistes, ein immanenter; die Vermittlung der ansichseienden, unmittelbaren Einheit zur fürsichseienden, freien Versöhnung geht an und in dem menschlichen Wesen selbst vor sich, und die Entwicklung des religiösen Grundgefühls zu seiner vollendeten Idealität ist eine und dieselbe mit der ethischen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit; das Werden der religiös-sittlichen Persönlichkeit ist eben nichts anders, als die durch die Entzweiung hindurchgehende und durch diese Vermittlung sich selbst hervorbringende Einheit der Elemente. Das Werden dieser Einheit, ihre Reconstruction, ist eben nur das zur Verwirklichung seines eignen Begriffs sich fortbewegende einheitliche Wesen des Menschen selbst. Wie erscheint es aber bei Herrn Dr. Wirth? Ihm ist vielmehr das Unbedingte selbst die sich hervorbringende Einheit der disparaten und divergirenden Elemente des menschlichen Bewusstseins; das Absolute, Gott, ist ihm die werdende Einheit beider Elemente. An die Stelle des seinen eignen Begriff verwirklichenden einheitlichen Wesens des Menschen sehen wir bei Dr. Wirth durch die wunderbare Magie dialektischer Taschenspielerkunst das Absolute gesetzt und auf dieses der Prozess der werdenden Versöhnung des menschlichen Wesens übertragen! Eine solche Escamotirung, die wir übrigens weit entfernt sind, für eine absichtliche und be-

wusste bei Herrn Dr. Wirth erklären zu wollen, bringt in die fragliche Entwicklung einen Dualismus zwischen Gott und den Menschen, welcher der hohle Boden ist, auf dem die ganze Entwicklung sich bewegt. Die Kraft und Schärfe der Unterscheidung wird hier um so störender vermisst, als auf deren Mangel die ganze Deduction gebaut ist.

Aber es hängt damit noch ein anderer Punkt eng zusammen, welcher ebenfalls die formelle Seite der Wirth'schen Deduction betrifft. Obgleich nämlich in derselben das Ansich der henadischen Wesenheit des Geistes als das Erste erscheint und dagegen die Entzweiung der Elemente als das Spätere erst hervortritt, so geht doch aus der ganzen Art und Weise, wie Dr. Wirth sich ausdrückt, deutlich genug hervor, dass er auch hier in einem unstatthaften Dualismus sich bewegt und von dem Boden des logischen Begriffs unmittelbar in das concrete Gebiet überspringt. Unter der an sich henadischen Wesenheit des Geistes, von welcher er ausgeht, ist bei ihm nicht sowohl die erste, unmittelbare Existenz des wirklichen Bewusstseins, in welcher der Gegensatz noch nicht erwacht und hervorgetreten ist, sondern noch im Hintergrunde des unmittelbaren Versöhntseins der Elemente schlummert, verstanden, sondern vielmehr der logische Begriff des menschlichen Wesens, nach welchem freilich die Elemente blosse Bestimmungen und Unterschiede, keine wirklichen Gegensätze sind. Desshalb kann aber sofort nicht geschlossen werden, dass sie in der concreten Erscheinung der Persönlichkeit nicht als wirkliche Gegensätze hervorträten, sondern blosse Unterschiede blieben, die wieder zur Identität und Indifferenz zusammengingen. Der Uebergang aber vom logischen Begriff des menschlichen Wesens, als der ansichseienden Einheit der disparaten Elemente, zum concreten Verhältnisse derselben im wirklichen Bewusstsein ist ein so gewaltsamer Sprung, dass damit nothwendig die immanente Continuität der genetischen Entwicklung zerrissen und die Möglichkeit einer wahrhaft speculativen Analyse des religiösen Grundgefühls von vorn herein abgeschnitten wird. Wenn irgendwo, so steht gewiss hier die Betrachtung auf durchaus concretem Boden, und nicht das logische Ansich des menschlichen Wesens, sondern das concrete Ansich, die wirkliche Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses bildet den Ausgangspunkt und das erste Glied in der Entwicklung desselben. Statt zu sagen: die Elemente müssen an sich eins und darum actuell vereinbar sein, musste Herr Dr. Wirth die Sache vielmehr so ausdrücken: Weil die Elemente an sich, unmittelbar im menschlichen Geiste schon eins sind und in sich versöhnt, müssen sie auch wieder aus ihrer zeitlich hervorgetretenen Entzweiung durch die freie That des Menschen zur versöhnten Einheit zurück- oder besser fortgehen. Denn was an sich ist, muss freilich werden, wie Dr Wirth hervorhebt; es wird aber hierin auch eben nur das, was potentialiter schon in ihm wirklich vorhanden und unmittelbar gesetzt ist; denn sonst wäre

die Entwicklung keine einheitliche; das Ich ist selbst die sich setzende und zur Einheit ihrer Elemente entwickelnde Potenz.

Als ein weiterer formeller Mangel der Wirth'schen Deduction erscheint endlich noch die Art und Weise, wie das Wesen des religiösen Grundgefühls definirt wird. Es soll nämlich, nach Dr. Wirth, das Sich-selbst-finden-wollen im Unbedingten sein. Allerdings ist dieses ein Moment in der innern dialektischen Entwicklung des religiösen Grundgefühls, aber nur die Formel für den Ausdruck seiner Erscheinung in der Sphäre der Entzweiung, der Differenz, nicht aber zugleich die adäquate Form desselben in seinem anundfürsichseienden Wesen überhaupt; es ist mit dieser Definition nur das religiöse Gefühl in einem vorübergehenden und wieder aufzuhebenden, zu negirenden Momente seines Werdens, mithin noch in seiner Unwahrheit, nicht in seiner Idealität bestimmt. Und Herr Dr. Wirth befindet sich mit dieser seiner Definition noch in eben derselben Sphäre des blossen Begriffswissens, die er überschritten zu haben vorgibt, und das vollständige, consequente Denken dieses seines Begriffs des religiösen Grundgefühls führt zu Nichts Anderem, als eben auch zur Aufhebung und Vernichtung der Religionsidee selbst. Die Religion soll ein Sich-finden-wollen im Absoluten sein; sich finden im Unbedingten kann aber der Geist nur unter der Voraussetzung — nicht (wie Herr Dr. Wirth meint), dass er selbst eine Potenz des Absoluten sei, sondern — dass er sich unmittelbar schon im Unbedingten hat und festhält. Denn nur was an sich schon ist, kann und muss auch werden. Ferner aber folgt hieraus, dass auch das Ziel und der Zweck, somit das eigentlich ideelle Wesen des religiösen Grundgefühls nicht sowohl bloss das Sichfindenwollen, sondern das Sich-wiedergefunden-haben im Unbedingten und das Sich-haben und-Festhalten in demselben ist, — Unterschiede, deren Wichtigkeit sich später zeigen wird.

Soviel im Voraus über die formelle Seite von Wirth's Analyse.

Es ist bereits angedeutet worden, dass die Wirth'sche Deduction des religiösen Grundgefühls insofern den Mangel einer wahrhaft genetischen an sich trug, als Dr. Wirth in der dialektischen Entwicklung desselben den ersten concreten Anfang desselben nicht festgehalten hat, sondern vom logischen Wesen des Menschen aus über die erste unmittelbare Existenz desselben, als noch unentzweiter, noch in sich versöhnter Harmonie der Elemente, hinwegspringt und sogleich mit der Entzweiung, der wirklichen Divergenz der Elemente selbst beginnt, anstatt diese Entzweiung als den immanenten Act des concreten, einheitlichen Ich selbst zu begreifen. Er ist hierbei in denselben Fehler wie Hegel verfallen, welcher in der Religionsphilosophie die Kategorie der Unmittelbarkeit mit der eigenthümlichen Bestimmtheit der Religion der Zauberei identificirt und diese Form als eine unmittelbare auftreten lässt, während sie wesentlich schon der Sphäre des entzweiten Bewusstseins angehört. So deducirt auch Wirth das religiöse Grundgefühl aus der Entzweiung, durch welche es in derjenigen Gestalt, in

welcher es bei ihm auftritt, erst bedingt und hervorgerufen wird. Das Resultirende und Vermittelte ist aber in Wahrheit an sich selbst auch das Bedingende; das die Entzweiung hervorrufende, die Divergenz der Elemente wirklich setzende Prinzip ist nicht die disparate Tendenz der Elemente, sondern ihre unmittelbare Harmonie, ihr an sich schon wirklich seiendes, unmittelbares Aufgehobensein zur — nicht Identität, sondern vielmehr — Einheit der Elemente, zum concreten Spiel des Ineinanderseins derselben. Aus diesem seinem eignen unmittelbaren Lebensgrunde muss sich das religiöse Grundgefühl zum Zusichselbstkommen herausarbeiten und in der Manifestation dieser seiner einheitlichen — nicht disparaten — Tendenz tritt, als das negative, selbst aber wieder als solches zu negirende und zur höhern Affirmation und vermittelten Position zurückzuführende Moment, die Entzweiung in die Erscheinung hervor. Es ist allerdings schwer, die Versöhnung selbst als den ersten Anfang der Religion, als die erste und ewige Grundform der Religion auch anschauend zu denken; aber die Spekulation darf und kann sich vom Denken dieses Anfangs nicht emancipiren wollen. Dr. Wirth hat das religiöse Grundgefühl in die Sphäre der Entzweiung gesetzt; was er als das specifische Wesen desselben angibt, das Sichfindenwollen im Absoluten, ist nichts anderes, als eben nur die Form seiner Erscheinung innerhalb des entzweiten Bewusstseins, in welcher Gestalt es als das Streben erscheint, sich aus der Entzweiung zur Versöhnung zu erheben. Wird die Religion nur als dieses Streben gefasst, so sind wir über den Hegel'schen Standpunkt des blossen Begriffswissens ebensowenig hinaus, als der absolute Kritiker der Religion in seinem „Wesen des Christenthums" diese Stufe überschritten hat und aus dem rein negativen Resultate zur ewigen, positiven Idee der Religion vorgeschritten ist, obgleich zu diesem Fortschritte nur ein einziger Schritt nöthig gewesen wäre. Die Wirth'sche Formel, dass die an sich einheitlichen Elemente mit einer disparaten Tendenz begeistet seien, ist nichts weiter, als das auf ihren logischen Ausdruck reducirte, in die Begriffsform gesetzte Wesen der Entzweiung selbst; keineswegs aber ist damit die Idee der concreten Einheit und unmittelbaren Versöhnung des menschlichen Geistes selbst ausgedrückt. Unter diesen Umständen hat aber Dr. Wirth auch die Entstehung des Zwistes in ihrer immanenten, absoluten Nothwendigkeit keineswegs aufgezeigt; er konnte sie sogar nicht begreifen, wie sich diess schon unmittelbar in der Flüchtigkeit kund gibt, mit welcher er in wenigen oberflächlichen Worten über die Entstehung des Zwistes hinwegeilt. Er sagt nur an zwei verschiedenen Stellen: „Der Zwist entspringt aus der Divergenz des Unendlichen und der Individualität im menschlichen Wesen" — und: „Die Freiheit reizt die an sich — d. h. nach Dr. Wirth's Auffassung: dem Begriffe nach — einheitlichen, aber mit einer disparaten Tendenz begeisteten Elemente, diese Tendenz zu einer Divergenz zu entzünden, die den Geist zur Lösung drängt." In diesen Worten ist allerdings mit einem siche-

ren Takte die richtige Bestimmung ausgesprochen, dass aus dem Freiheitsstreben des Menschen die Entzweiung entsteht. Wie diess näher zugeht, hätte aber in einer speculativen Deduction des religiösen Grundgefühls ebenfalls entwickelt werden müssen.

Wie verhält es sich nun aber mit jener ersten Form des religiösen Grundgefühls im wirklichen Bewusstsein des Menschen, dem eigentlich religiösen Grundgefühle? Warum ist diese erste, unmittelbare Versöhnung des Geistes mit sich selbst der nothwendige Anfang und die ewig-zeitliche Voraussetzung der aus ihr hervortretenden Entzweiung? Welches ist die Entstehung der letzteren, ihre Natur und Eigenthümlichkeit?

Der letzte Grund der Entzweiung des Geistes mit sich selbst liegt in der Natur; darum ist es aber keineswegs ein transscendenter, sondern nichts desto weniger ein immanenter Grund der Entzweiung des menschlichen Wesens. Denn die ganze Entwicklung der Natur, als der Voraussetzung des Geistes, ist nichts anderes, als das präexistentielle Werden des menschlichen Wesens; das Ich selbst ist die immanente, verborgene Grundlage der ganzen Weltentwicklung; die ganze Entfaltung der Natur drängt sich von Anfang an zur Menschwerdung hin; das Universum ist eben nur das in der unendlichen Vielheit auseinandergelegte Dasein des zur Concentration im Ich aufstrebenden Weltwesens, des gottbeseelten Logos, mithin in Wahrheit das Ich selbst in dem ewigen Prozesse und Progresse seines Werdens. In diesem Entwicklungsprozesse sind aber zwei Elemente zu entscheiden, das objective und subjective Prinzip, Nothwendigkeit und Freiheit, Negation und Position. Diese Elemente stellen sich in der Natur als ein Gegensatz dar, der ewig zur Vermittlung strebt, ohne in der Natur als solcher wirklich zur realen Versöhnung zu gelangen. Diese ist vielmehr erst die Menschwerdung, der Geist; während die Natur die reale Entzweiung des Weltwesens ist, der Dualismus des subjectiven und objectiven Prinzips, der Gegensatz und Streit von Freiheit und Nothwendigkeit, indem die Nothwendigkeit sich selbst zu negiren und zur Freiheit und Individualität sich aufzuheben, über diese selbst aber zugleich ewig wieder hinauszugehen strebt. Diese Entzweiung und ihre reale Dialektik in der Natur ist die reale Voraussetzung des menschlichen Geistes, sein präexistentielles Werden in der Natur vor seinem wirklichen Hervortreten in der Menschwerdung, in welcher die Entzweiung zur unmittelbaren Versöhnung zusammengeht. Die höchste Spitze und Vollendung der Natur und zugleich ihr Gegensatz, als Geist nämlich, ist der Mensch, in dessen unmittelbarer Existenz die Gegensätze der Natur, Nothwendigkeit und Freiheit, Objectives und Subjectives, als relative Momente zu thätiger Einheit versöhnt erscheinen. Der Act der Zeugung und Empfängniss ist die Concentration des durch den Unterschied des Geschlechts individuell ausgeprägten allgemeinen Gegensatzes des Naturlebens überhaupt; im Act der Zeugung sind Mann und Weib sich einander Object und stellen die Elemente der Menschwerdung in ihrer leben-

digen Einheit dar: das Sich-entlassen in das Andere als Object, oder die Hingebung, und das Sich-haben und Sich-festhalten des Subjects im Andern, oder die Freiheit, und endlich beide Seiten, Freiheit und Hingebung, in Einem Momente zumal. Die Elemente der Subjectivität und Objectivität, der Hingebung und Selbstheit, Nothwendigkeit und Freiheit, Spontaneität und Receptivität werden in der Vereinigung der Geschlechter in Einem lebensvollen, keimkräftigen Punkte real vereinigt. Die in der Geschlechtsliebe als Empfindung sich manifestirende Einheit des Selbstbewusstseins, als die wenigstens momentan gesetzte Versöhnung des Subjects mit sich selbst durch die Vermittlung des Anderen geht in und mit dem sinnlichen Elemente in das neue begeistete Leben über. Diese im Keime des neuen Individuums unmittelbar als versöhnt auftretende Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit ist das Mysterium der ewigen Menschwerdung; an's Licht der Wirklichkeit geboren, ist so der Mensch die unmittelbare Einheit der beiden Elemente, ihre wirkliche Versöhnung in Gott, das paradiesische Ebenbild Gottes, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Dieser erste unbewusste, träumende Zustand des Bewusstseins, das Eden, worin der Mensch sein Leben beginnt, wo der Geist noch in sich und in seiner Natur und in beiden zugleich in Gott verloren und alle Unterscheidung der Elemente wie in Einem harmonischen Meere verschwommen ist, ist zugleich die erste, unmittelbare Form der Religion, das uranfängliche religiöse Grundgefühl. Dieses ist seinem Wesen nach nicht bloss Streben und Verlangen nach dem Unbedingten, sondern auch das Haben und Festhalten desselben in sich, beides zumal und in ungetrennter Einheit, Ein ungetheiltes, einfaches Selbst-, Gemein- und Gottgefühl, welches noch nicht die Unruhe des Suchens und erwachenden Strebens kennt, welche schon die Erhebung des Ich aus jener seiner ersten Paradieseseinheit in der Urreligion, nicht mehr diese selbst, ist. Mit dem Erwachen des Bewusstseins, als dem Eintritte des Moments der Unterscheidung, tritt der Mensch heraus zur Ichheit und in die Entzweiung ein, oder vielmehr diese tritt aus dem dunkeln Hintergrunde des Bewusstseins und seiner natürlichen Voraussetzungen, wo sie nur geschlummert hatte, in die Wirklichkeit. Dem Individuum tritt die Natur als ein Anderes, als Object gegenüber; aus der Abhängigkeit von ihr und dem Kampfe mit ihr zieht sich der Geist in seine reine Innerlichkeit und Selbstständigkeit zurück und wähnt sich hier sicher gegen die Macht des Objects, von welchem er sich abhängig sieht. Aber der Mensch findet die Natur auch an ihm selbst gesetzt, als sein Anderes, als ein positives und bleibendes Element seines eignen Daseins; das Dasein der Nothwendigkeit, der Schranke findet er auch in sich vor und empfindet es als die objective Schranke und den Gegensatz seiner Freiheit, seiner reinen subjectiven Innerlichkeit, welche ihrerseits jene Schranke von sich zu stossen strebt. Immer von Neuem aber, in unendlichem Wechsel, wird der Mensch in die Abhängigkeit von der Natur hineingezogen, welche ihre negative

Macht gegen die Selbstständigkeit und Freiheit des Subjects kehrt und ihm herbe Wunden schlägt. Indem nun weiter der Mensch rein fürsichseiende Freiheit zu sein strebt — was doch nur Gott ist — und damit sich von dem Zusammenhang mit der in der Natur waltenden allgemeinen Nothwendigkeit frei erhalten, von dem Gesetze derselben emancipiren möchte, wird er böse, weil er die Nothwendigkeit, welche die Manifestation der reinen göttlichen Freiheit in der Natur ist, von sich ausschliessend und sich von ihr losscheidend, sich selbst in seiner Einzelheit gegen die absolute Nothwendigkeit als diese reine Freiheit setzen will. So erscheint die Entzweiung als der Gegensatz gegen Gott, und dieser treibt sich durch den immanenten Prozess der Erlösung zur Versöhnung des Subjects mit Gott fort. (Vgl. Mythologie und Offenbarung I. §. 18, 32, 70 und II. §. 126, 128 u. ff.)

Hätte Dr. Wirth die Entstehung und die Natur des Zwistes im menschlichen Wesen näher dargelegt, so hätte klar werden müssen, dass von einer wirklichen Entzweiung der Elemente des menschlichen Geistes nur dann die Rede sein kann, wenn diese Elemente nicht als Unendlichkeit und Individualität, sondern als Nothwendigkeit und Freiheit gefasst werden. In der Weise, wie Dr. Wirth das Wesen der menschlichen Persönlichkeit beschreibt, dass sie nämlich eine relative Absolutheit sei, da sie schlechthin alles Sein im Denken umfasse und es doch wieder nur in einem besonderen Reflexe anschaue und dass ihr Wille unbedingt, schlechthin universell sei und doch wieder nur in einer geschlossenen Sphäre das allgemeine Weltgesetz zu verwirklichen vermöge; so bestimmt, ist kein Ernst mit der Entzweiung gemacht, dieselbe keineswegs als ein den ganzen Menschen in seinem innersten Wesen durchschütternder Zwiespalt gefasst. Die Natur des Zwistes hat Dr. Wirth darzulegen versäumt; sonst hätte er zu der Einsicht kommen müssen, dass die Lösung desselben, die Realisirung der Versöhnung im Subject auf einem ganz anderen Wege, als in der von ihm bezeichneten Weise zu Stande kommt und dass das versöhnende Prinzip, oder (wie es Wirth bezeichnet) die lösende Potenz nicht selbst wieder ein Selbst, sondern vielmehr das Hervortreten eines Acts reinster und freiester Reflexion, eine jedes entzweite Selbst nothwendig und ewig unendlich überragende Kraft ist, in und durch welche die streitenden Elemente zur in Gott, als dieser Kraft, versöhnten, wirklichen Einheit des Selbstbewusstseins zusammengehen. Die, von Dr. Wirth versäumte, Analyse des Zwistes enthält in sich selbst schon die unmittelbare Nothwendigkeit der Einsicht in den nothwendigen Prozess der Lösung des Zwistes, da derselbe eben nur die aus der unmittelbaren, versöhnten Ureinheit hervorgetretene Entzweiung der Elemente jener Einheit ist, nicht als die disparate, sondern die einheitliche, harmonische Tendenz dieser Elemente sich erweist. Herr Dr. Wirth dagegen müht sich mit dem eiteln und unfruchtbaren Versuche ab, nachzuweisen, warum die lösende Kraft des Zwistes selbst ein Selbst sein müsse. Begleiten wir ihn in seiner Argumentation und sehen wir, ob nicht

ganz besonders in diesem eigentlichen Centrum der Wirth'schen Einleitung der oben erwähnte Mangel an Schärfe und Kraft der Unterscheidung am augenscheinlichsten hervortritt.

„Die eingetretene Divergenz (sagt Dr. Wirth) nöthigt den Geist, im Unbedingten die Lösung des Zwistes zu suchen; denn mit der dyadischen Gestaltung ihres Seins hat die begeistete Henade den ewigen Grund desselben verloren und sie kann ihr einheitliches Sein nur wieder dann entdecken und in ihr Bewusstsein und Wollen erheben, wenn sie jenen Grund wieder gefunden hat." Hiergegen scheint nun zunächst nichts eingewendet werden zu können, da, ohne Gott gefunden zu haben, gewiss keine Versöhnung möglich ist, mit dem Finden desselben als des Grundes der wesentlichen Einheit des Menschen allerdings diese Einheit, die Versöhnung als reconstruirte wieder erreicht ist. Nichtsdestoweniger liegt hinter der Unbestimmtheit jenes Satzes eine Amphibolie versteckt, auf welche die ganze weitere Argumentation des Herrn Dr. Wirth gebaut ist. Wenn es nämlich heisst, dass die begeistete Henade mit der dyadischen Gestaltung ihres Seins — also mit der Entstehung des Zwistes, dem Eintritte der Entzweiung — den ewigen Grund desselben — also ihres Seins — verloren habe, so ist dagegen zu sagen, dass mit dem Eintritte der Entzweiung zunächst nur das Paradies der Urreligion, die erste unmittelbare Versöhnung des Geistes mit sich selbst verloren geht und Gott nicht sowohl als der Grund des menschlichen Seins überhaupt dem Bewusstsein verschwindet, sondern nur als der Grund und Halt und als die Kraft jener ersten, der Entzweiung im wirklichen Bewusstsein des Menschen nothwendig voraufgehenden, unmittelbaren Versöhnung und ansichseienden Einheit. Als der letzte Grund des menschlichen Seins überhaupt kann aber Gott niemals dem Menschen verloren gehen, sondern immer wird derselbe als solcher auch in dem Zustande der Entzweiung doch im Hintergrunde des Bewusstseins bleiben, sei es auch in irgend einer abstracten, vorgestellten gegenständlichen Gestalt. Nicht ebenso verhält sich's freilich mit dem gegenwärtigen Bewusstsein oder unmittelbaren Gefühle Gottes als derjenigen Kraft, welche in dem noch unentzweiten religiösen Grundgefühle, welches das entzweite Bewusstsein nunmehr hinter sich hat, die gegenwärtige Bedingung der Einheit und Harmonie, das die Versöhnung eigentlich constituirende Prinzip, die eigentliche absolute Voraussetzung derselben gewesen war. Diese unmittelbare Nähe und beseligende Gegenwart Gottes im Bewusstsein ist allerdings in der Entzweiung verloren gegangen und nur wenn diese göttliche Gegenwart als der Grund des versöhnten Bewusstseins, als welchen der entzweite Geist Gott sucht und zu finden strebt, wieder gefunden ist, erst dann ist das einheitliche Sein des Geistes, sein verlornes Paradies wieder entdeckt und was der Mensch an sich war, mit sich eins und in Gott versöhnt, das strebt er ewig auch wieder zu werden, von Kindesharmonie zur freien Harmonie des Geistes, die seine eigne That ist, zu gelangen. Denn sowohl die **Entzweiung**, als auch die **Versöhnung** sind nicht

eine transscendente That, sondern des Menschen innerste Selbstthat.

Herr Dr. Wirth fährt nun weiter fort: „Soll das Unbedingte jenen Zwist zu lösen vermögen, so muss es an sich selbst frei von ihm sein." So weit wären wir einverstanden. Erläutert nun aber Dr. Wirth diesen Satz dahin: „Das Unbedingte als die lösende Potenz des Zwistes muss beide Elemente selbst in sich schon gelöst enthalten," so ist Beides, das Ansichselbst-frei-sein vom Zwiste und das denselben-insich-schon-gelöst-Enthalten, keineswegs eins und identisch. Vielmehr muss gesagt werden, dass diejenige Kraft, welche den Zwist der Elemente zu versöhnen im Stande sein soll, in, an und für sich selbst als ein rein in sich vollendetes, einfaches Sein auftreten muss und mit diesem Zwiste gar nichts zu thun haben, auch nicht einmal die versöhnte Einheit dieser streitenden Elemente sein kann, weil diess ja voraussetzte, dass jene Kraft selbst, wenn auch nur in einem verschwindenden Momente, in der Entzweiung gestanden und den dialektischen Prozess der Entzweiung und der durch ihre Vermittlung sich hervorbringenden Lösung selbst in sich durchgemacht hätte, selbst concret-vermittelte Einheit dieser disparaten Elemente wäre, wie es allerdings auch Dr. Wirth will. Wäre diess aber der Fall, so sind Gott und menschliches Wesen, weil beide als Einheit eben derselben Elemente, nicht mehr zu unterscheiden und wir stehen auf dem Boden der Identitätsphilosophie, die mit der reinen Idee Gottes ebensowenig, als mit dem Anderssein Ernst macht. Der von Dr. Wirth gebrauchte Ausdruck „lösende Potenz" ist aber überhaupt nicht der richtige (scheint uns), und wir möchten dafür lieber den Ausdruck „Kraft" gebraucht wissen; denn die lösende Potenz des Zwistes ist eben doch das, was ein Vermögen hat, gelöster Zwist zu werden, was die Möglichkeit der Versöhnung ebenso wie der Entzweiung — Begriffe, die einer ohne den andern nicht denkbar sind — schon in sich enthält. Was ist aber diess anders, als das menschliche Wesen selbst in seinem concreten Ansichsein, in seiner ersten, noch unentzweiten wirklichen Existenz in der Urreligion? Offenbar hat also Dr. Wirth die Kraft, welche die Versöhnung zu Stande bringt, mit dem Objecte, an und in welchem sie verwirklicht wird, bei der Bezeichnung „lösende Potenz" verwechselt. Ist nicht das seinen eigenen Begriff realisirende, in und kraft Gottes seine Versöhnung hervorbringende menschliche Subject vielmehr diese Potenz, die durch die Entzweiung hindurchgehend, ihre eigne Versöhnung in Gott wieder selbstthätig setzt? Und heisst es umgekehrt nicht, dem Menschen seine Freiheit rauben, wenn Gott als die im Subject sich hervorbringende Einheit gefasst wird? Nicht Gott, sondern das Ich selbst ist das die Versöhnung als seine eigne immanente That Setzende, dieselbe kraft Gottes Hervorbringende; während dagegen Gott nicht sowohl die Einheit der Elemente des Ich, als vielmehr ihre ewige, absolute Indifferenz ist, in welcher und durch welche sich wohl die Einheit im Ich vollzieht, ohne dass aber diese die Einheit her-

vorrufende indifferente Kraft mit dem durch sie Hervorgerufenen ununterschieden identisch wäre, wie diess Dr. Wirth annimmt, wenn er behauptet, das Unbedingte, wenn es den Zwist im menschlichen Wesen lösen solle, müsse selbst Einheit des Unendlichen und des Ich, müsse an und für sich seiender Geist sein. Aber diess: selbst wieder Einheit des Unendlichen und des Ich zu sein, was heisst das anders als: selbst wieder ein endliches, bedingtes Ich, ein unendliches Ich in der Form der Individualität und als solches im Zwiste nothwendig befangen sein? Heisst diess nicht mit den Begriffen ein willkürliches Spiel treiben? Was ist diess anders, als der alte, leidige, unverbesserliche Subjectivismus der Philosophie, der Alles ebenso erscheinen zu lassen und als nothwendig zu deduciren versteht, wie er's gern haben möchte? einer Philosophie, die im Voraus darauf ausgeht, die gegebene religiöse Vorstellung sich auch speculativ zurecht zu legen und den gegebenen dogmatischen Begriff in dieser seiner Positivität für die Idee auszugeben? Was soll man nun dazu sagen, wenn solche theologische Tendenzphilosophie dennoch die Prätension macht, nicht mehr im Begriffswissen befangen zu sein?

Doch wir wollen Herrn Dr. Wirth sich selbst expliciren lassen. Er sucht zu beweisen, dass weder das reine Unendliche, noch das Ganze der relativen Unendlichkeiten und Absolutheiten, sondern allein das Unbedingte als an und für sich seiender Geist den Zwist wahrhaft und schlechthin lösen, d. h. ewig beschwichtigen könne. „Das Unbedingte — heisst es zunächst — welches die lösende Potenz des Zwistes sein soll, vermag nicht das reine Unendliche, dieses als Abstractum betrachtet, zu sein. An und für sich ist das Unendliche rein als solches ausserhalb des Gegensatzes; allein das reine Unendliche ist nur die Verneinung, nicht die Lösung des Zwistes. Gerade durch diese Verneinung aber wird im Leben des Geistes jener Zwist vielmehr hervorgerufen; denn in demselben will sich das Unendliche nicht als das Bejahende des relativen Seins hergeben; es zeigt sich immer nur als die verneinende Macht des letzteren; es will sich nicht fesseln lassen, um mitten im Endlichen ein positives Element des Lebens zu werden. Würde daher das reine Unendliche als dasjenige geboten, welches den Zwist der unendlichen Einzelheit und der Individualität lösen soll, so würde sich darin der Zwist vielmehr nur begegnen.“ Sehen wir dieser Argumentation auf den Grund, so stellt sich die Bedeutung, die Dr. Wirth im dialektischen Prozesse der Versöhnung dem Unendlichen vindicirt, als eine in sich selbst widersprechende dar. Er sagt, das Unendliche sei die Verneinung, durch welche der Zwist gerade hervorgerufen werde, sofern sich das Unendliche nicht als das Bejahende des relativen Seins hergeben wolle, sondern sich immer nur als die verneinende Macht desselben zeige und sich nicht fesseln lassen wolle, um mitten im Endlichen ein positives Element des Lebens zu werden. Dr. Wirth hat das henadische Wesen des Menschen als die Einheit des Unendlichen und Individuellen, als relativ Uuendliches bezeichnet. Nun aber soll das Eine von diesen

beiden Elementen und Bestimmungen des Ich, das Unendliche, noch ausserdem, dass es ein Factor des Ich, mithin selbst ein im einheitlichen Wesen des Geistes nothwendig gesetztes, positives Element ist, doch zugleich auch wieder die das andere dieser beiden Elemente, das Individuelle oder Endliche negirende Macht sein, die sich nicht fesseln lassen wolle, um ein positives Element des geistigen Lebens zu werden. Ist denn aber, nach der Bestimmung des Herrn Dr. Wirth, das Unendliche nicht schon dieses positive Element? ist es nicht als solches, als eines der das menschliche Wesen constituirenden Elemente im geistigen Leben gefesselt? Ausserdem ist es aber gar nicht denkbar, dass das Dritte, welches als das Unbedingte den Zwist zweier Elemente, des Unendlichen und Individuellen, beschwichtigen soll, selbst wieder eins dieser Elemente wäre, das doch dem anderen gegenübersteht und nur eine Seite des Zwistes selbst ist. In der oben angeführten Stelle bezeichnet Dr. Wirth diesen Zwist als den Zwist der unendlichen Einzelheit und der Individualität; während er also früher das Unendliche und das Individuelle als diese beiden divergirenden Elemente des Ich nannte, setzt er nunmehr die unendliche Einzelheit als adäquate Bestimmung dessen, was er vorhin das Unendliche schlechthin nannte. Hiernach läge die Natur des Zwistes darin, dass die endliche Individualität ihre Beschränktheit und Besonderheit aufzuheben und zur unendlichen Einzelheit, zur rein fürsichseienden Einzelheit, zum absolut und unbedingt seienden Ich zu erweitern strebte, was ihr aber nicht gelingen könne, da das Unendliche oder die unendliche Einzelheit, die das endliche Ich zu werden strebte, diese Tendenz des letzteren immer nur negire, niemals affirmire. Verhält sich diess so, wie soll sich denn aber dann der von Dr. Wirth gewollte Gottesbegriff realisiren können? Gott soll ja ebenfalls die Einheit des Endlichen und des Individuellen, wie sie als das henadische Wesen des Menschen bezeichnet worden, selbst also ein unendliches Ich in der Form der Einzelheit sein und sich als eben diese Einheit hervorbringen, er soll selbst diese Geschichte haben, die das menschliche Wesen im Prozess der Versöhnung durchmacht, er soll eben diesen Prozess der werdenden Einheit der Elemente des Ich selbst durchmachen, einen Prozess aber, der nach Obigem für das in der ansichseienden Einheit des Individuellen und des Unendlichen stehende (menschliche) Wesen niemals zum Resultate, nämlich zur absolutfürsichseienden unendlichen Einzelheit führen kann. Ebendasselbe aber, was Dr. Wirth gerade für den Menschen, als der Einheit des Unendlichen und Individuellen, läugnet und verneint, strebt seine Argumentation nachher doch wieder für die andere Einheit des Unendlichen und des Ich, die Gott sein soll, als möglich und nothwendig zu erweisen. Wie ist es nun möglich, aus dem Chaos solcher gegenseitig sich widersprechenden und sich aufhebender Bestimmungen heraus zu kommen?

Das von Herrn Dr. Wirth gesuchte Unbedingte soll selbst wieder ein Selbst, an und für sich seiender Geist sein und als

solcher ewig den Zwist schon gelöst enthalten. D. h. beim Lichte betrachtet: es soll selbst wieder ein solches sein, das an einem Anderen seine Bedingung und Voraussetzung hat; das Unbedingte soll zugleich wieder nicht Unbedingtes, Bedingtes, sich Vermittelndes sein. Wir vermögen uns die Möglichkeit hiervon nicht zu denken. „Ohne etwas Successives in Gott wäre er daher nicht Object des religiösen Gefühls; er würde ohne alle Beziehung auf dasselbe, völlig gleichgültig für den Geist." Als Object des religiösen Gefühls ist Gott das Universum, das in Gott getragen und gehalten und sein Dasein ist; an dieses ist das religiöse Gefühl hingegeben, von ihm abhängig. Verlangt aber Herr Dr. Wirth, dass in Gott etwas Successives sei, dass er nothwendig eine Geschichte haben müsse; so ist diess nichts mehr und nichts weniger als eine Verwechslung Gottes mit dem in Gott sich entwickelnden Logos, dem Weltwesen, dem Ich, der Menschheit. Dr. Wirth vergisst, dass doch der Zwist nur als Resultat, durch Vermittlung der Entzweiung selbst gelöst sein kann, und zwar ist diese Vermittlung keine abstracte, sondern eine reale und concrete, eine durch das Andere wirklich hindurchgegangene. Der Begriff der Vermittlung überhaupt ist nur ein zeitlicher, eine dem Endlichen zukommende Kategorie, und von einer ewigen Selbstvermittlung Gottes, einem ewigen Werden und Fortgehen Gottes vom Ansichsein zum Anundfürsichsein so zu sprechen, dass dieser Prozess ein von der Weltentwicklung, von dem Prozesse der menschlichen Persönlichkeit unterschiedener sein soll, ist eine unverzeihliche Verwirrung der Begriffe. Jedem das Seine! heisst's auch im Gebiete der Speculation. Wäre Gott selbst die lösende Potenz der Einheit, die an und für sich schon gelöste Einheit der Elemente des menschlichen Wesens selbst, so müsste er mit seinem Fürsichwerden auch den Schmerz und die Unseligkeit der Entzweiung durchmachen, d. h. nichts anderes, als er müsste selbst endlich sein. Diess ist aber eben nur der mythologische Gott. Worin anders besteht das Wesen des mythologischen Standpunkts, als darin, dass der menschliche Geist seine eigene Dualität und deren Einheit, als versöhnte Einheit der entzweiten Elemente, auf Gott überträgt, sie ausser sich setzt und als göttliche Wesen gegenständlich anschaut? Der Mensch hält hier Gott als die absolute Dualität und Einheit des Subjectiven und Objectiven fest; Gott wird selbst in ein solches Werden, wie das menschliche Selbstbewusstsein, in den Entwicklungsprozess des Subjects verwickelt. Daher denn die Vorstellungen von den Schicksalen, den Leiden und dem Tode der Götter, welche in der mythologischen Entwicklung der Religion den absoluten Inhalt bilden. Dieser mythologische Gott ist aber in Wahrheit nicht der christliche, der absolute; wo dagegen die Philosophie von der Selbstentwicklung und Selbstvermittlung des Absoluten, von einem theogonischen Prozess zu sprechen wagt, ist's ein Zeichen, dass sie noch nicht zur vollen Ueberwindung des mythologischen Standpunkts vorgedrungen, die Idee Gottes in ihrer Reinheit und wahren Absolutheit zu denken noch nicht im Stande ist. Und

wenn Dr. Wirth hingegen bemerkt, dass nur ein der mysteriösen Quelle der Religion, dem uranfänglichen Gefühle entfremdetes Denken Gott zu einem völlig Ungeschichtlichen zu machen vermocht habe; so glauben wir mit besserem Rechte vielmehr die Sache geradezu herumdrehen und sagen zu dürfen: nur ein dem wahren Urgefühl aller Religion, dem ewig reinen, ursprünglichen Wesen derselben entfremdetes Denken, nur ein Denken, das von sich selbst nicht loszukommen und die Sphäre der Differenz, die Stufe des Begriffswissens, des Verstandes nicht wahrhaft zu überwinden vermag und gleichwohl speculatives Denken heissen will, kann heutzutage bei den gegenwärtigen Leistungen und Resultaten der Kritik, von einer Entwicklung Gottes in ihm selbst sprechen. Es ist aber der Speculation durchaus unwürdig, anstatt das Unbedingte in seiner Reinheit durch die Kraft und Schärfe der Unterscheidung, den wahrhaft speculativen Verstand, festzuhalten und so zum reinen und tiefsten Begriff desselben fortzuschreiten, immer wieder den Begriff des Geistes, des Selbstbewusstseins zu substituiren und die Idee Gottes selbst sich entwischen zu lassen.

Inzwischen besteht ohnehin das Ziel der ethischen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit keineswegs — wie Dr. Wirth annimmt — darin, dass das Ich wirklich zum unendlichen Fürsichsein, zum unendlichen Sichhaben und Sichfesthalten kommt, dass dasselbe seine innere Unendlichkeit auch wieder als zeitlichewigen Prozess in's Unendliche der Zukunft hinein ausdehne, dass die individuelle Henade oder der einzelne Mensch ewig sei, wie diess Herr Dr. Wirth in Aussicht stellt. Vielmehr besteht die Versöhnung des Geistes mit sich, als das eigentliche Ziel des Zwistes, darin, dass das Ich im Bewusstsein seiner Schranke, seiner Endlichkeit, in Gott als der reinen Freiheit sich findet und in der Anschauung dieser Freiheit und in der Hingebung an den angeschauten Gott, also durch Aufopferung und Preisgeben seines eignen Selbst, sich selig und befriedigt weiss. Ohne den Tod und die Vernichtung der Selbstheit gelangt das Ich nimmer zur Freiheit und Versöhnung in Gott, und es ist ein eitles, unfruchtbares Beginnen, ohne diese I d e e d e s O p f e r s zu haben und zu denken, von Versöhnung reden und solche deduciren zu wollen. Der Mensch muss zuvor sein ganzes Nichts empfunden, muss in die „Schrecken der Selbstvernichtung“ eingegangen sein, ehe er frei im ewigen Morgenrothe der Versöhnung athmen kann. Man hat freilich neuerdings die Idee des Opfers aus der Dialektik des Prozesses der Versöhnung zu verbannen und als einen „mystischen“ Begriff bei Seite zu schieben gesucht, weil man eben nichts damit anzufangen wusste in einer Speculation, die über der Identität das Anderssein vergass und mit dem letzteren keinen Ernst machte. Aber es darf kühn behauptet werden, dass die Philosophie diesen Begriff nicht wird aufgeben können, ohne sich selbst aufzugeben und ohne der mystischen Tiefe, dem speculativen Kern der christlichen Idee sich zugleich zu entfremden. Hat doch Hegel selbst das Mystische gerade als das Wahrhafte und ächt Speculative bezeichnet und die

Weise derer entschieden verworfen, welche das Mystische als ein dem Denken Unzugängliches und schlechthin Unbegreifliches bei Seite liegen lassen wollen.

Der Mensch und sein Genius sind freilich das Sollen des Absoluten; aber diess hat vielmehr den Sinn, dass eben die, in der Anschauung des wirklich Unbedingten und wahrhaft Absoluten und Voraussetzungslosen zu ihrer Wahrheit und Idealität, zu ihrem Genius oder Ferver sich erhebende Persönlichkeit des Menschen auch in dieser ihrer Verklärung sich dem Gotte zum Opfer bringt, in dessen reiner Freiheit sie sich als vollendete und verklärte Henade schaut. Denn nur jenes Absolute und Unbedingte, jene Kraft der reinen Freiheit in ihr, der Henade, hervortreten zu lassen und zur Offenbarung zu bringen, alles Individuelle aber ewig im reinen Aether dieses Absoluten schlechthin untergehen zu lassen, ist die Aufgabe der Menschheit. Wer freilich sagen kann, dass das Grundwesen der Religion darin bestehe, im Unbedingten eben nur sich selbst — dieses „sich selbst" urgirt — finden zu wollen, der beweist eben damit, dass er keine Ahnung hat vom Wesen der Liebe, das mit der ewigen Wahrheit der Religion eins ist, dass er nicht versteht, was die Dichterworte sagen wollen:

„Wohl endet Tod des Lebens Noth, doch schauert Leben vor dem Tod;
„So schauert vor der Lieb' ein Herz, als ob es sei vom Tod bedroht.
„Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt das Ich, der finstere Despot.
„Du lass ihn sterben in der Nacht und athme frei im Morgenroth!"

Liebe und Religion ist nicht diess, sich im Andern verdoppelt zu haben und im Andern sich selbst erhalten wissen zu wollen, sondern im Andern sich selbst aufzugeben und als Ich unterzugehen und den Tod des Ich freudig zu leiden, wenn nur das Andere bleibt.

Sich selbst im Andern zu setzen und im Andern doch immer nur sich finden und haben und geniessen zu wollen, sein Ich als seinen Genius aus sich hinaus zu versetzen und an ihn passiv sich anschliessen zu wollen, diess ist vielmehr gerade das directe Gegentheil der Liebe wie der Religion, die eingeschlossene Egoität, die von sich selbst nicht frei werden mag. Weil nun Herr Dr. Wirth das Grundwesen der Religion von vorn herein darin falsch bestimmte, dass er das eine Moment derselben, die Hingebung an das Andere des Ich, ganz ausser Acht liess und gerade das als das Specifische des religiösen Grundgefühls hervorhob, was vielmehr das der Religion Fremde, das Irreligiöse, Selbstische ist, nämlich das Sich-selbst-finden-wollen im Unbedingten; so musste er freilich auch consequent das Unbedingte oder Absolute, Gott, als ein Selbst fassen, oder umgekehrt: weil er an seine Untersuchung mit der feststehenden Voraussetzung ging, dass das Absolute nur ein Selbst, an und für sich seiender Geist sei und

dass es die Philosophie als diesen zu deduciren habe, so konnte er auch das religiöse Grundgefühl nicht anders definiren, als es von ihm geschehen ist. Wie der Mensch, so sein Gott, und wie sein Gott, so der Mensch. Und so ist es freilich, von diesem Standpunkte aus, ganz in der Ordnung, wenn Dr. Wirth sagt, dass das sich selbst im Unbedingten finden wollende religiöse Gefühl das Unbedingte als unendliche Einzelheit, d. i. als anundfürsichseienden Geist, als absolutes Selbstbewusstsein divinire. Verhielte es sich freilich damit richtig, dass der Inhalt der Religion dieser von Dr. Wirth bezeichnete wäre, dass nämlich das entzweite Subject im Unbedingten eben wieder nur sich selbst finden müsse, um von der Entzweiung erlöst und zur Versöhnung erhoben zu sein: dann, aber auch nur in diesem Falle, wäre die von Dr. Wirth behauptete Nothwendigkeit einzusehen, dass das Absolute ein Selbst sein müsse. Diese gemeinte Nothwendigkeit verschwindet aber, sobald eingesehen worden, dass jene Bestimmung auf das uranfängliche religiöse Grundgefühl, auf das ewige Wesen der Religion keinesweges passt, dasselbe vielmehr geradezu aufhebt und vernichtet. Sobald wir uns dagegen die Natur der Entzweiung recht anschaulich vergegenwärtigen, zeigt sich eben das Sichselbst-finden-wollen, worin Dr. Wirth das Wesen der Religion setzt, gerade als der Grund der Entzweiung des Bewusstseins, deren Spitze und höchste Manifestation eben das Böse als das Streben ist, sich selbst als absolute, fürsichseinde, unendliche Einzelheit durch die Kraft der eignen Freiheit und Selbstheit setzen zu wollen. Diess ist es, was unlängst in den Jahrbüchern der Gegenwart von Dr. Planck als das Jüdische der Zeit bezeichnet worden, diess nämlich, im Andern nicht sowohl seine Versöhnung zu finden, sondern dass es in diesem Andern doch immer wieder das Ich ist, welches sich im Absoluten haben und behaupten und geniessen will, anstatt im allgemeinen Geiste des Ganzen — also in der Idee der Liebe, die (wie Hölderlin sagt) „liebend unterzugehen, in die Fluthen der Zeit sich wirft" — das Ich als einzelnes seinem Gotte zu opfern. Statt also das Finden zu urgiren und als das die Versöhnung im Subject eigentlich constituirende Element, als die lösende Potenz des Zwistes festzuhalten, wird vielmehr immer nur das Sich selbst urgirt.

Doch hier, wo von der Hingebung an das Ganze und Allgemeine die Rede war, müssen wir Herrn Dr. Wirth selbst hören, da derselbe gerade die Möglichkeit leugnet, dass der allgemeine Geist des Ganzen die Entzweiung im einzelnen Subject lösen und die Versöhnung zu Stande bringen könne. Er sagt nämlich: „Ein solches Unbedingte, [welches als die lösende Potenz des Zwistes die Elemente schon selbst in sich gelöst enthält,] scheint das Ganze der relativen Unendlichkeiten, der individuellen Henaden zu sein, und ihre Wechselwirkung scheint hiermit zum vollen Unbedingten sich zu vervollständigen. Es ist auch keine Frage, dass dieses Ganze den Zwist lösen könne. In der Idee und Anschauung des Organismus begeisteter Henaden liegt, wenn wir ihn über die

Erde hinaus zum All erweitert denken und uns in ihm als Glieder fühlen, ein Gefühl der Befriedigung jenes Zwistes zwischen dem Unendlichen und Individuellen unsers Seins; aber dieses nicht, wenn jenes ganze als Collectivum gedacht wird. Ist das Ganze ein blosser, wenn auch organisch gedachter Collectivbegriff, so ist die individuelle Unendlichkeit mit der Absicht, die sie hat, die Individualität der Unendlichkeit geeinigt zu sehen, nur unendlich ausser sich selbst hinausgewiesen. Denn nur in der vollständigen Reihe der individuellen Unendlichkeiten vermag hier das Unbedingte dem Geiste sich zum Genusse zu bieten; eine solche Reihe ist aber selbst derselbe Zwist, der den Geist umhertreibt, unendlich endlich und endlich unendlich zu sein." — Zunächst fällt hier der Widerspruch auf, dass der allgemeine Geist des Ganzen, das allgemeine Selbstbewusstsein der individuellen Geister als ein Unbedingtes bezeichnet wird. Immer soll das Unbedingte wieder ein Selbstbewusstsein, anundfürsichseiender Geist sein; wie ist es aber möglich, wenn man sich den Begriff des Absoluten, als des rein Unbedingten und schlechthin Voraussetzungslosen, deutlich gemacht hat, diesen Begriff auf jenes allgemeine Selbstbewusstsein des Ganzen zu übertragen, das ja als Resultat eines endlichen Vermittlungsprozesses gar nicht anders zu Stande kommt, als unter der ewigen Voraussetzung der Natur? Wie kann man also den Geist überhaupt, der doch die Natur als seine Voraussetzung und Bedingung hinter sich hat, ohne welche er gar nicht seinen Begriff realisiren kann, gar nicht Geist sein kann, doch als das Unbedingte, Voraussetzungslose, mithin Absolute bezeichnen?

Wenn aber weiter Herr Dr. Wirth, mit dem Ganzen der diesseitigen Menschheit nicht zufrieden, den Organismus begeisteter Henaden über die Erdsphäre hinaus zum All erweitert denken und sich als ein Glied in diesem unendlichen Reiche fühlen will, so halten wir's dagegen mit Faust's Parole:

> Das Drüben kann mich wenig kümmern, ...
> Auf dieser Erde quillen meine Freuden,
> Und diese Sonne scheinet meinen Leiden!

Die Religion realisirt sich nur in und für die Menschheit; diese allein ist die Stätte der Verwirklichung des persönlichen Geistes, und was drüber hinaus in einem uns verschlossenen Jenseits liegt oder nicht liegt, kann auf die Weltanschauung, die wir als Erdenbürger haben, nicht den mindesten Einfluss oder Belang haben. Solche Versuche aber, wie sie uns hier auch bei Herrn Dr. Wirth begegnen, können nur zum Zeugniss dienen, wohin sich die Philosophie verirrt, wenn sie der Schwierigkeit, die diesseitige und für uns allein wirkliche Welt zu begreifen, sich durch die Flucht in's leere Jenseits entziehen zu können meint. Unter solchen Umständen freilich, wenn unser Gattungsbewusstsein auch noch über die Grenzen der Menschheit hinaus erweitert und in den Reigen der Menschheit auch noch alle mögliche überirdische, planetarische und kometarische Wesen zum Bruderbunde hereingezogen werden sollen, hat allerdings Herr Dr. Wirth ganz Recht zu behaupten,

dass damit die zur Versöhnung strebende Individualität nur unendlich ausser sich gewiesen sei. Mit diesem Geständniss richtet sich aber auch jene Hypothese selbst. Eine Versöhnung, zu deren Realisirung wir, um die Unendlichkeit zu haben und zu geniessen, in solcher Weise über Erde und Menschheit in die masslose schlechte Unendlichkeit hinausgehen müssten, ist keine Versöhnung, die das Ziel der Religion sein kann. Dass wir Religion haben, diess ist, weil wir Menschen sind; in und mit der Menschheit allein können wir auch die Versöhnung mit uns selbst, d. i. unserm eignen menschlichen Wesen haben. Und setzt desshalb Herr Dr. Wirth hinzu, dass nur in der vollständigen Reihe der individuellen Unendlichkeiten hier das Unbedingte dem Geiste sich zum Genusse zu bieten vermöge, so müssen wir gestehen, dass uns das Unbedingte eben, wie schon wiederholt bemerkt worden, ein Anderes als diese Identität mit der schlechten transscendentalen Unendlichkeit ist. Wir sind der Ansicht, dass das Absolute als reine, in sich vollendete, unbedingte Freiheit, die das Universum durchwaltet, auch im einzelnen Subject so ganz und vollkommen offenbar und gegenwärtig zu sein vermöge, um dem Versöhnung suchenden Geiste, sei es in der Liebe oder durch freie sittliche That, die ersehnte und erstreble Befriedigung zu verschaffen. Die Versöhnung Aller durch Alle ist aber der ewige Zweck und das ewige Ziel der diesseitigen Menschheit, zu dessen Erreichung freilich der Einzelne nicht für sich allein steht, sondern Einer dem Andern und Allen Alle Mittler sind in gegenseitigem Priesterthume. Darin aber liegt der Liebe tiefes Mysterium und innere Unendlichkeit, dass auch wo nur zwei zusammen und in Liebe wirklich eins sind, schon die Qual des isolirten und vereinsamten Subjects verschwunden und die Entzweiung des Geistes gelöst, zur unendlichen gegenwärtigen Versöhnung aufgehoben ist, weil die den Zwist lösende Kraft, die gegenwärtige Offenbarung der absoluten Freiheit im Subject, ihre Allmacht auch in der Einheit des Ich und Du manifestirt und die Fülle ihrer Gnade überhaupt nicht nach Mass austheilt, sondern ganz spendet. Wird aber der Begriff des Absoluten, als der die Versöhnung schaffenden Kraft, als des schlechthin Einigen und Einigenden, rein gedacht, so wird damit zugleich eingesehen, dass sie an sich selbst kein Ich ist, aber eben nur im Ich, im Menschen als diese Kraft sich bethätigt.

Die ewige Offenbarung Gottes in der Welt ist nicht so zu denken, als ob er sein Wesen in der Welt in besonderen Bestimmungen auseinanderlege und etwa besondere Seiten seiner ewigen Gottheit entfaltete, so dass die Offenbarung Gottes etwas für uns zur Erscheinung brächte, was vorher nicht offenbar gewesen wäre. Der Sinn der Offenbarung ist vielmehr der, dass Gott für uns nicht bloss die allgemeine Voraussetzung und transscendente Grundlage oder Substanz der Welt, sondern in jedem Momente wirkliche Thatsache und lebendige Gegenwart in der Welt und Menschheit ist und dass sein göttliches Sein mit seinem Thun ewig eins, also wirkende Allgegenwart und zwar in Allem er ganz und

derselbe ist. So ist er in seinem an und fürsichseienden Wesen für die Erkenntniss allerdings ewig unerreichbar; denn dieses sein Wesen ist — obgleich Gott nicht von seinem Offenbarsein in der Welt getrennt ist — doch von dieser Offenbarung selbst unterschieden. Das Absolute ist in sich ein reines, einfaches, eigenschaftsloses, keinem Werden und Wechsel, keiner Veränderung und Entwicklung unterworfenes, in sich abgeschlossenes und ewig vollendetes Sein, das schlechthin unbedingte, in allem Bewusstsein, aber nicht als das Bewusstsein, doch zugleich vor und über demselben in ewiger Sichselbstgleichheit und reiner Freiheit verharrende Wesen, welches als eins und dasselbe in Allem offenbar, der durch Alles hindurchschreitende, gleichwohl aber vom Zusammenhang der Weltentwicklung und des Bewusstseins unergriffene und über Allem zugleich unendlich erhabene Urgrund alles Daseins ist. Natur und Geist, letzterer selbst als an und fürsichseiender Geist, als allgemeines Selbstbewusstsein des Ganzen, sind nicht Gott selbst, sondern in beiden schafft er sich nur zum Dasein; beide sind das Dasein Gottes, während er selbst nicht in den Zusammenhang des Daseins und seiner Entwicklung hineinfällt. *) Nur wenn der in sich entzweite Geist diesen Gott in sich, auch unbewusst, gefunden hat, hat er auch seine Einheit mit sich selbst, seine ewige Versöhnung in ihm und kraft desselben wieder entdeckt; nur in dem reinen, in sich selbst gleichen, durchsichtigen Aether dieser Idee — dem über das Selbst rein unendlich hinausgehenden Acte der reinen Freiheit — gebadet und rein gewaschen von allem Kampf und Schmerz der Endlichkeit ist das Subject als in seinem Gotte versöhnt und frei.

Herr Dr. Wirth freilich, dem das allgemeine Selbstbewusstsein der Menschheit als ein abstracter Collectivbegriff erscheint, während es durch und durch concret ist, fasst das Ganze, als Totalität und Einheit, noch einmal für sich als einen singulären Begriff, als an und fürsichseienden Geist; er setzt die Immanenz des allgemeinen Selbstbewusstseins der Menschheit aus dieser selbst hinaus als eine für sich seiende, jenseitige, unendliche Einzelheit, die ihm dann das gesuchte Unendliche und Unbedingte ist. Das, was das individuelle Subject in Einheit mit dem Ganzen der Menschheit selber ist, das eigne, ewige, allgemeine Wesen des menschlichen Selbstbewusstseins, welches ja erst im Ganzen möglich und also nur als allgemeines und einzelnes zugleich das wahrhafte und vollendete Selbstbewusstsein ist, dieses will Dr. Wirth noch einmal besonders, als eine ausserdem noch unendlich fürsichseiende Einzelheit objectiv vor sich haben. Feuerbach's Kritik hat also für ihn keine Früchte getragen; diess hat er mit den Theologen gemein. Denn wenn diese Kritik etwas Unveräusserliches zu Stande gebracht hat, so ist es doch gewiss die Auflösung jener Selbsttäuschung des Ich,

*) Man sehe hierüber in meiner Mythologie und Offenbarung II. Bd., §. 125 — 127 die weitere Ausführung.

das in seinem Gott immer wieder zuletzt nur sich selbst im Spiegel schauen und als ein Absolutes, Unbedingtes gegenständlich haben will. Von dieser Hallucination (wie Reiff jene transcendente That des Ich treffend genannt hat) kann sich Herr Dr. Wirth nicht emancipiren, obgleich gerade diese letzte Befreiung die *conditio sine qua non* aller künftigen Fortschritte des philosophischen Geistes ist.

Allerdings — diess ist auch unsere Ansicht — ist die Lösung des Zwistes im menschlichen Wesen nur möglich durch eine reine Anschauung, durch die Anschauung seiner selbst in einem schon versöhnten Ich, in einem Anderen, welches selbst ein Selbst und zwar ein versöhntes ist. Aber (und hier ist der grosse, entscheidende Differenzpunkt) dieses ist die Anschauung der Liebe in ihrer wirklichen Gegenwart, als einer Gott-erfüllten Welt, einem mikrokosmischen Bilde, einer mikrokosmischen Repräsentation des Universums. Sich selbst in seinem Anderen als seinem Objecte (und in der Liebe und Ehe ist Einer dem Andern Object, das er durchdringt und das als selbst Subject auch ihn wieder durchdringt in Einem innigsten Zumal und wechselseitigen Lebenstausche) findend und schauend und hinwiederum dieses sein Object als sein Anderes in sich schauend und findend, mit Einem Wort, in der Liebe, mit ihr und durch sie ist erst die Versöhnung des Zwistes, der den Geist umhertreibt, wahrhaft zu erreichen; sie ist der ewig einzige Boden derselben. Mein anderes Selbst, das Du meines Ich, steht in der Liebe vor mir in seiner Reinheit und Idealität, in seiner gottverklärten Gestalt; diese Anschauung desselben als dieser idealen Gestalt ist meine Anschauung, wie umgekehrt ebenso der andere Theil auch in seiner Anschauung meines Wesens nicht dieses mein Selbst in seiner empirisch-gegenwärtigen Gestalt, sondern dessen Genius oder Ferver vor sich und als sein Du gegenständlich hat. Ich und Du haben jedes im Anderen ihr versöhntes Selbst; und dessen an sich versöhnte und im Himmel der Liebe ewig an sich in dieser versöhnten Gestalt unwandelbar weilende Gestalt des liebenden und geliebten Ich, diess ist eben der zur Realisirung der Versöhnung nothwendige Gegenstand, der selbst ein und zwar unmittelbar schon versöhntes Selbst ist, welches auch Dr. Wirth fordert, nur freilich durch einen Mangel an scharfer Unterscheidung als das absolute Wesen, als die den Zwist lösende Kraft fälschlich fasst, während diese nur das nothwendige Glied der Vermittlung, die nothwendige Bedingung der sich realisirenden Versöhnung ist, die über dieser Anschauung der Einheit von Ich und Du in der Liebe schwebt als reine Freiheit. Versucht man diese immanente Dialektik der Liebe — auf welche hingewiesen zu haben*) nicht eins der letzten Verdienste Feuerbach's ist — zu denken und in ihre Momente zu expliciren, so wird man zugestehen müssen,

*) Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843. S. 83, §. 61—65. Vergl. auch sein Wesen des Christenthums.

dass Ref. weiss, was er will, wenn er sagt, dass **nur durch** Vermittlung seines Du jedes Ich seine volle, unendliche Einheit wiederfindet. Man wird nicht entgegenhalten, dass die Gestalt des versöhnten Selbst, welche das liebende Ich im Du anschaut, ja doch nur als Resultat erscheine und als solches selbst den Prozess der Entzweiung durchgemacht habe, mithin kein schon in sich versöhntes Selbst sei. Keineswegs ist's so; der Moment, wie dem Liebenden die Anschauung des versöhnten Ich im Andern entsteht, werde nur klar gedacht, so wird in die Augen springen, dass die versöhnte Gestalt, in welcher dem liebenden Ich sein Du erscheint — und nur das Ich hat den Ferver seines Du, nicht dieses selbst hat ihn, sondern das Du schaut und hat umgekehrt den Ferver seines Du, des ersten Ich, des Geliebten — eben nichts anderes ist, als das in und durch die Anschauung des Du vom anschauenden, liebenden Ich selbst frei erzeugte, durch einen unmittelbaren schöpferischen Act der Phantasie geschaffene, durch die Schöpferkraft der Liebe unmittelbar hervorgerufene Urbild dieses seines Du, dasselbe wie es vor Gott steht in seiner reinen Idealität, in seiner prototypischen, aller Verwickelung mit dem Endlichen enthobenen Gestalt. Es ist als Resultat eines schlechthin immanenten idealen Prozesses schlechthin ein reines, anundfürsichseiendes versöhntes Selbst. Das Du ist der Heiland und Mittler des Ich, und in seinem Du findet auch das Ich seinen Gott; in dem Gefühl und Bewusstsein der Einheit des Du und Ich ist Gott das einigende Prinzip, das Prinzip der Versöhnung, die Kraft und Macht der Versöhnung, welche im Ich und Du zugleich über ihnen ist. Im Momente des Aufgangs der Liebe, des Sichselbstabsterbens geht das Ewige auf, welches vorher nur als der Grund, als das die Divergenz der Elemente zusammenhaltende Prinzip war, nun aber als Resultat hervortritt uud über der Einheit des Ich mit sich und mit seinem Du, wie über dem unendlichen Wogen und Wallen des mit sich versöhnten Gemüthes, in stiller Ruhe schwebt. Niemand komme uns, der da behauptete, in dieser Anschauung sei Gott, der belebt und versöhnt, indem er das Selbst vernichtet, eine hohle Abstraction sei; nur für dasjenige Bewusstsein ist und muss er eine solche sein, welches ausserhalb dieser Anschauung steht und dieselbe nicht zu erfassen vermag. Es ist eben noch nicht gar lange her, dass in unbegreiflicher Caprice die Philosophie sich soweit vergessen konnte, die Romantik absolut zu verhöhnen und zur Carrikatur zu erniedrigen. Ueber die abstracte Einseitigkeit eines solchen rein negativen kritischen Beginnens ist die Gegenwart glücklich hinaus, und man hat den Inhalt der Romantik nur speculativ zu begreifen und ihre unmittelbaren, phantastisch-genialen Productionen im reinen Aether der Idee zu läutern, um den ächtesten Goldgehalt zu gewinnen. Nur im Lichte der Liebe findet der Mensch sich selber und die Welt und schaut sich als versöhnt in Gott — diess ist's, was als Grundthema der Romantik in den mannigfaltigsten Variationen sich wiederholt.

Doch wir haben noch einen Punkt übrig, dessen Beleuchtung vielleicht am deutlichsten in die Augen springen lassen wird, wie wohl begründet der Herrn Dr. Wirth gemachte Vorwurf des Mangels an Schärfe der Unterscheidung erscheint. Er sagt nämlich: „Lösung des Zwistes ist aber zugleich die Einheit der Elemente nur als dasjenige, worin die Elemente selbst einzugehen streben und worin sie ihr eignes Wesen realisirt finden, sie ist mit Einem Worte der Zweck des Zwistes. Folglich muss auch das Unbedingte gedacht werden als der Zweck des Zwistes des Geistes; folglich muss es, obgleich an sich oder seinem Wesen nach unendliche Einzelheit, doch als die Einheit des Unendlichen und der Individualität sich hervorbringen. Es muss somit werdende Einheit beider Elemente sein; denn der Zweck des Zwistes wird erst, er ist noch nicht .... Im Unbedingten die Lösung seines Zwistes suchend ahnt das religiöse Gefühl das Unbedingte als seinen Zweck, d. h. als ein Zumal beider Elemente der menschlichen Persönlichkeit, der unendlichen Einzelheit und des Individuellen, als ein Zumal, welches sich erst hervorbringt. Diess aber vermag das Unbedingte nur zu sein, wenn es Grund jener beiden Elemente ist.“ — Wie weit man es in der Escamotage der Begriffe bringen kann, liegt hier am Tage, wo Dr. Wirth beweisen will, dass das Unbedingte der Zweck des Zwistes des endlichen Geistes, also selbst Einheit der Elemente desselben, Einheit des Unendlichen und der Individualität, und zwar werdende Einheit dieser Elemente, ein Zumal derselben, das sich selbst hervorbringe, sein müsse. Alles dieses, behauptet Dr. Wirth, soll das Unbedingte selbst sein. Wo bleibt dann aber das menschliche Wesen, welches zur Versöhnung mit sich gelangen soll, wenn Alles das, was den Prozess der Versöhnung ausmacht, diesem einheitlichen menschlichen Wesen geraubt und auf Gott übertragen, dem Unbedingten, in welchem sich der Mensch finden soll, vindicirt wird? Freilich ist die Lösung des Zwistes die Einheit der Elemente nur als dasjenige, worin die Elemente selbst einzugehen streben und worin sie ihr eignes Wesen realisirt finden, mit Einem Worte, der Zweck des Zwistes. Aber ist das menschliche Wesen in die Entzweiung seiner Elemente eingetreten, so muss es doch vor dieser antithetischen Bestimmtheit seines Seins, in seinem concreten Ansich, in seiner unmittelbaren, ersten wirklichen (wenn auch als ein verschwindender und ewig aufgehobener Moment erscheinenden) Existenz auch selbst die ansichseiende Einheit der disparaten Elemente sein; und der Grund der Entzweiung ist vielmehr die Natur und das Wesen des menschlichen Ich selbst; sie ist nur die sich differenzirende Einheit des menschlichen Wesens selbst, die auch wieder zu seiner Versöhnung fortschreitet und zwar in dieser nicht zu einem Anderen, als es selbst ist, sondern nur zur Realisirung seines eignen Begriffs gelangt. Oder mit andern Worten: der Grund des Zwistes ist die immanente Tendenz und Bestimmtheit des Ich selbst und ebenso der Zweck des Zwistes ist eben auch wieder nur das Selbst des Menschen, nicht Gottes, als ver-

söhntes Ich. Was nützte es, wenn Gott unsere Versöhnung wäre und wir dieselbe nicht als die Synthesis unsers eignen Wesens, in und mit diesem nothwendig immanent gegenwärtig hätten? Welche Logik hat denn Herrn Dr. Wirth diess gelehrt, dass der Zweck eines begeisteten Wesens ein Anderes als dieses Wesen selbst wäre? Der Zweck des Geistes kann unmöglich ein Anderes als er selbst sein, er kann nicht Gott sein, sondern nur der menschliche Geist selbst als in Gott versöhnter. Nicht ausserhalb fällt der Zweck, sondern was das religiöse Gefühl als seinen Zweck ahnt, kann nur es selbst, in seiner Einheit mit sich, sein, und nichts Anderes als diess weder im Himmel, noch auf Erden. Und wenn wir aus der Zerrissenheit und dem schneidenden Zwiespalt unsers Wesens nach einer solchen Einheit und Versöhnung uns sehnen, — eine Sehnsucht, die Jedem inwohnt — so ist dieselbe ebensowohl die dunkle Erinnerung an ein verlornes Paradies in unsrer eignen kindlichen Vergangenheit, als die Anticipation einer Versöhnung in der Zukunft, beides in Einem zumal. Was das religiöse Gefühl als seinen Zweck, als sein Ziel ahnt, kann nicht Gott als diese Versöhnung, als an und für sich seiendes versöhntes Subject, sein; sondern das erstrebte Zumal der Elemente des Ich ist eben das immanente Resultat des Ich selbst, die Synthesis der Elemente seines eignen Wesens. Seine Versöhnung ist des Menschen eigne That. Nach Dr. Wirth's Theorie ist aber Gott, als an und für sich seiendes Wesen, als absolutes Ich, der Grund und Zweck der Versöhnung des Menschen. Also die Idee Gottes ist ihm das Ansich des religiösen Verhältnisses, das Ansich des menschlichen Wesens, und ebenso auch zugleich das Ziel und Resultat des religiösen Verhältnisses, der Zweck des menschlichen Wesens. Nur was zwischen beiden in der Mitte liegt, die Entzweiung, gehört dann dem Menschen an. Dasjenige, was Dr. Wirth im Anfang seiner Einleitung vom Ansich des menschlichen Wesens, als ansichseiender Einheit des Unendlichen und Individuellen, sagt, diess ist consequent gedacht nichts anders, als die Idee Gottes selbst, die zur Entzweiung fortgeht, Mensch wird, und zur Versöhnung mit sich, durch diese Vermittlung des Endlichen, wieder zurückkehrt. Es ist diess mithin ganz wieder der Hegel'sche Standpunkt (vergleiche meine Dissertation: der Religionsbegriff Hegel's, S. 14 f.), welcher die Religion schlechthin aufhebt, den Unterschied Gottes und des Menschen zu einem fliessenden macht. Auch Dr. Wirth hat, so sehr er sich gegen dieses Urtheil sträuben dürfte, in Wahrheit die Religion annihilirt.

Sollen wir nun auch positiv angeben, wie die Lösung des Zwistes, die absolute Versöhnung in Gott zu Stande kommt, und zwar zu Stande kommt, ohne dass Gott als ein Selbst, als ein Ich nothwendig ist, so wäre dieser Prozess kurz dieser.

Auch in der schroffsten Entzweiung des Geistes mit sich selbst wohnt als dunkle, unbegriffene Macht schlummernd noch das Gewissen, als die mahnende Gegenwart Gottes selbst, im Subject,

lässt es seine Zerrissenheit empfinden und treibt es von innen heraus zur Einheit in Gott zurück. Das Gewissen ist das blitzende Hervorleuchten der Göttlichen Freiheit in dem Abgrunde der Entzweiung und Entfremdung von Gott, und von hier beginnt nun das neue Leben der Versöhnung, indem die Anschauung und der Wille, anstatt sich in der subjectiven Isolirung zu fixiren, in Gott sich festhält. Indem das Subject in dem Streben, rein für sich zu sein, im Zustande der von Gott entfremdeten Selbstheit und Freiheit, sein Nichts als den Tod dieser von Gott entfremdeten Selbstheit bebend empfindet, und in dieser Empfindung doch zugleich noch die Gewissheit des Seins, das Licht des Nichtverlorenseins zündend einschlägt, ist in dieser Anschauung unmittelbar Gott wieder erfasst; wird derselbe nun auch vom Willen ergriffen und festgehalten, so ist der reale Anfang aus der Entzweiung zur Versöhnung geschehen. Jener Moment aber kommt als Gnade zum Bewusstsein; sie ist die Gegenwart Gottes selbst in dem seiner eignen Nichtigkeit inne gewordenen Bewusstsein, das von derselben als von seiner göttlichen Seele durchleuchtet und belebt und von ihr aus dem Tode der Vernichtung wieder zum Leben in Gott erhoben wird. Diess ist zugleich die Wahrheit der Idee der Erhaltung der Welt in Gott. In dem Nichtssein der für sich sein wollenden Selbstheit war Gott dem Selbst und dessen Streben, seine Freiheit ausser Gott zu haben, geopfert; das Subject hatte ihn aufgegeben und sich in sich selbst absolut zu fixiren gesucht. Und dennoch war Gott nicht aus ihm gewichen, er hatte sich selbst in dieser Vernichtung gegenwärtig erhalten und, ob auch das Subject ihn verliess, so hatte doch Gott nicht vom Subject gelassen und es nicht von sich gestossen, sondern war im Hintergrund seines Bewusstseins schlummernd der Grund seines Seins geblieben. Indem sich nun in jenem flüchtigen Momente des Innewerdens seiner absoluten Nichtigkeit und Leere das Subject auf Gott besinnt und die in ihm aufgehende Offenbarung Gottes als die Grenze des Nichts gewahrt, wird dieser Anfang der Wiederversöhnung mit Gott vom Subject als der Act der unendlichen Liebe Gottes empfunden, der sich des nichtigen Selbstes erbarmte und es nicht verschmähte, auch im Nichts ungewusst und ungekannt und unerfasst doch zu weilen, um das Subject wieder zu sich zu ziehen. In dem Dankgefühle schrankenloser Hingebung und unendlicher Gegenliebe erfasst nun das Subject in dem wiedergefundenen Gott wieder die Kraft seiner Freiheit, schaut und weiss sich nur in ihm, nur in seiner Gegenwart als ein wirkliches und wesenhaftes, als göttliches Selbst und weiss so erst mit der Welt und mit sich selbst in Gott sich absolut versöhnt. In freier Hingebung an Gott hat das Subject die ewige Nothwendigkeit, die das Gesetz der reinen Freiheit ist, in den eignen Willen aufgenommen, findet sie als seine eigne Freiheit und lebt in ihr wie in seiner eignen That, und keine Schranke wird mehr zwischen ihr und der Freiheit des Subjects empfunden; über jeder möglichen Trennung schwebt wieder die einigende, versöhnende Kraft des

Gottes. In dieser Seligkeit des Einsseins in Gott mit sich selbst geht das Subject ganz in die ewige Stille des göttichen Wesens ein und hat darin seine Versöhnung ewig gegenwärtig, lebt und webt darin als im Besitze und Genusse des höchsten Gutes, worin Sünde und alle Qual der Entzweiung zumal verschwunden ist. Mit allen Schmerzen der Endlichkeit, mit aller Sorge und allen Kummer versenkt es sich in die kühlende Tiefe Gottes, wo aller irdischer Jammer lautlos verstummt und auch der Tod seinen Stachel verliert. Diese Versöhnung erscheint so als die That Gottes und des Subjects in Einem, als göttliche That im Subject, und ihre Empfindung ist zugleich die höchste und tiefste Anschauung, beides in Einem zumal. In Gott hat und weiss sich das Subject, und das stille Wogen, das Sichverlieren und Wiederfinden in Gott, ist das harmonische Liebesspiel des ewigen seligen Lebens in ihm. Ohne dieses unendliche Liebesopfer der Endlichkeit ist das ewige Leben der Versöhnung nicht zu erreichen; so aber, durch dieses Versöhnungsopfer des ganzen Ich, ist es die That des Menschen selbst, das Resultat seines Lebens. Der Untergang des Ich in Gott ist sein absolutes Opfer und seine Verklärung zugleich. Hier auf dem Gipfel und der heitern Sonnennähe der Religion bleibt allein noch die Kraft des göttlichen Wesens wirklich, durch welche wir über Welt und Endlichkeit und uns selbst hinausgehen, um eben in dieser Kraft uns als in Gott zu wissen und so des höchsten Gutes zu geniessen. Dieser ewige ideale Untergang der Welt, als die Vernichtung ihrer Nichtigkeit, ist die absolute Offenbarung des göttlichen Mysteriums. (Vergl. Mythologie und Offenbarung. II. §. 131 ff.)

Wir haben uns bemüht, bis in die geheimsten Schlupfwinkel der von Herrn Dr. Wirth seiner Theorie des Absoluten vorausgeschickten Erörterungen über das Wesen und die innere Dialektik des religiösen Grundgefühls einzudringen, weil es uns als eine Pflicht erschien, die Widersprüche und Selbsttäuschungen aufzuzeigen, in welche die Speculation nothwendig gerathen muss, wenn sie darauf ausgeht, eine überkommene dogmatische Voraussetzung immer wieder von Neuem als Grundidee des religiösen Bewusstseins philosophisch zu rechtfertigen. Je eifriger diese Tendenz in der Gegenwart, von einer allgemeinen Richtung der Zeit noch begünstigt, auf dem Felde der Wissenschaft, insbesondere der Religionsphilosophie, sich geltend zu machen strebt, desto unverdrossener muss die Kritik sein, immer wieder von Neuem die Blössen eines solchen Dogmatismus aufzudecken.

L. Noack.

IV.

System der Metaphysik von Dr. L. George.

Berlin 1844. E. H. Schröder.

Dem Manne, den wir noch immer als unsern Führer in der Philosophie anerkennen, ist das ganz Eigenthümliche begegnet, unwiderlegt in die Gruft gestiegen zu sein, während bei jedem seiner Vorgänger die Füsse derer, die ihn zu Grabe getragen, schon lange vor der Thüre warteten und nur eine abgelebte Gestalt mit sich zu nehmen hatten. Hegel dagegen ist bereits drei Lustra der Zeitlichkeit entrückt und doch ist sein Geist noch nicht in der Mnemosyne der Geschichte aufbewahrt, daselbst ein ewiges Leben zu führen; sondern ein grünender Lorbeer umschlingt ihn noch heute in den Kämpfen der Gegenwart. Es sei damit nicht gesagt, dass die Geschichte 15 Jahre nicht von der Stelle gerückt sei, wie Andere ein weisses Blatt von 40 Jahren in ihr entdeckt haben wollten. Aber das Neue, das sich entwickelt hat, ist durchaus nur Fortbildung des ursprünglichen Keimes, Entwicklung Hegel'scher Gedanken, ohne Negation des Prinzips, wenn auch die Jünger in den Consequenzen weiter gegangen zu sein behaupten.

Ohne allen Angriff ist es nun freilich nicht geblieben. Aber des herausgetragenen Vorgängers, der lebendig begraben sich noch im Grabe gegen seinen Nachfolger umdreht, um ohnmächtige Schattenstreiche gegen ihn wegen des Liebesdienstes zu führen, den dieser ihm geleistet, sei hier nicht Erwähnung gethan. Es haben sich andere rüstige junge Kämpfer aufgethan, welche, das speculative Denken wieder als abstracten Begriff fassend, der an die Wirklichkeit heranzukommen nicht vermöge, Logik und Metaphysik wieder einander gegenüberstellten, vom Absoluten nur einen negativen Begriff, das berühmt gewordene n u r n i c h t z u D e n k e n d e in der Metaphysik liefern zu können eingestanden und für die positive Enthüllung des Göttlichen an einen praktischen Glauben appelliren zu müssen meinten. So wurde dem Ergebniss der Kant'schen Philosophie die späteren Errungenschaften der Wissenschaft wieder vorgezogen; nur dass freilich, was die schwache Seite aller Glaubensphilosophie ist, die Immanenz auch noch in diesem Kant'schen Aufguss soll getauft werden.

Dieser Richtung gehört im Ganzen auch das vorliegende „System der Metaphysik" von Herrn Dr. George an. Den eigenthümlichen Standpunkt, den er sich in der Geschichte der Philosophie erwerben will, gibt er selbst so an: Hegel und Schleiermacher mit einander auszusöhnen und zu vermitteln; — in der That die höchste Spitze der sich zur Absolutheit ausbildenden Denkphilosophie und der aus dem Kant'schen Standpunkt hervorgetretenen Glaubensphilosophie. In diesem Gipfel jedoch, das hätte unser Verfasser bedenken sollen, sind die Gegensätze schon viel vermittelter, als wozu er es in seiner Philosophie nur überhaupt bringt. Denn Schleiermacher nimmt wohl auch das Kant'sche Resultat auf, dass auf dem Gebiet des Begriffs die dialektischen Gegensätze nie gänzlich zusammenfallen, sondern Asymptoten bleiben, wie viel er sich auch bemüht und abmüht, sie aneinander zu bringen. Aber er behält doch im Gefühle, und das ist der Hauptpunkt seiner Rede, den vollen concreten Inhalt der ächten Speculation bei. Hier darf die Transscendenz einer Gottheit und deren jenseitiger Wille nicht mitsprechen; hier geht das Individuum im Weltgeist auf, die Persönlichkeit des Alls ist die allein seiende, und stellt sich dar in den Individuen, die darin ihr ewiges Leben suchen.

Hier sind die Gegensätze wahrhaft durchdrungen, während unser Verfasser, die Schleiermacher'sche Dialektik aufnehmend, immer nur sagt, dass sie sich auflösen, ohne dass je ihre speculative Einheit dialektisch nachgewiesen, noch dass das Ziel der ganzen Bewegung errungen würde. Es heisst zwar: „Soll nun von dem Nichts" (mit dieser Kategorie beginnt der Verfasser nämlich seine Darstellung) „weiter fortgeschritten werden, so kann diess nur geschehen vermittelst der speculativen Methode, welche, ohne etwas Fremdes zu entlehnen, in einem rein schöpferischen Denken ihre Begriffe erzeugt, nach dem ihr nothwendig einwohnenden Gesetze." Sehr gut! Doch die Ausführung entspricht diesem schönen Vorsatze keineswegs. „Dieser Gegensatz," heisst es sogleich, „zu dem Nichts ist das reine Sein, das daher auch nur durch diesen Gegensatz zu erfassen und zu begreifen ist." Das ist die ganze Ableitung, wenn man eine solche Assertion so nennen kann. Wo bleibt die Hegel'sche Kunst, an dem Sein selbst aufzuzeigen, dass es das Nichts, in dem Nichts, dass es das Sein ist, was schon Plato den Philosophen vorzunehmen rieth. Herr George stellt bloss die Gegensätze nebeneinander, und dann war es wahrlich nicht der Mühe werth, so viel Aufhebens davon zu machen, mit dem Nichts anzufangen, und nicht mit dem Sein, — oder gar jenen Anfang die genetische Methode, diesen die Methode der Abstraction zu nennen. Die seinige ist ganz willkürlich. Weitere Beispiele mögen diess erhärten. „Der wirklich vollzogene Uebergang des Nichts in das Sein ist das Werden, in welchem sich die Gegensätze völlig durchdrungen haben." Das übrige sind nur Reflexionen über diese völlige Durchdringung, die wir auf guten Glauben annehmen sollen. Es macht uns den Eindruck, wie wenn es in der vormaligen Logik hiess: „wir kommen jetzt zu den Ur-

theilen.“ Ferner sagt unser Verfasser: „Entstehen und Vergehen sind Gegensätze und fordern daher zur Vermittelung auf; das Resultat desselben ist das Dasein.“ Wie aber zu diesem Resultat gelangt werde, ist mit keiner Silbe angedeutet.

So kommt der Verfasser zuletzt auf die höchste Idee Gottes, dass er der göttliche Geist als die Identität von Immanenz und Transscendenz sei, während in der Welt diese Momente immer im Gegensatze zu einander verharren; — eine ächt Schleiermacher'sche Formel, aber freilich nur eine Formel, über welche in der Metaphysik indessen nicht hinausgegangen werden könne. Wollen wir hiernach den Standpunkt des Herrn George kurz charakterisiren, so müssen wir sagen: Er verknüpft allerdings den Hegel'schen und Schleiermacher'schen Standpunkt, aber auf eine ganz einseitige Weise, — nämlich die ganz äusserliche Dialektik Schleiermachers, welche von empirisch gegebenen Gegensätzen ausgeht und sich nur um sie herum reflektirend zu thun macht, mit der Idee einer transscendenten Gottheit bei einem Theile der Hegel'schen Schule, der ja, damit auch die Immanenz verbinden zu können glaubte. Der ächte Kern in den Ansichten beider Männer bleibt aber unberührt: nämlich hier der immanente Pulsschlag der Hegel'schen Dialektik, der sich nur als die eigene Fortbewegung des Inhaltes kund gibt; dort der speculative Inhalt eines der Welt absolut immanenten Weltgeistes, der in dem Schleiermacher'schen Gefühl und dessen Energie, so sehr erhaben über die kritischen, besonders späteren Quälereien seiner Reflexion sich zeigt. Durch Strauss' Vortritt hat der grössere Theil der Hegel'schen Schule diese wesentliche Identität in den Ansichten beider Männer, die sich im Leben so fern standen, erkannt und ausgesprochen; und was Herr George nur durch eine Hinterthür und so natürlich nur halb und matt erreichen will, wodurch er sogar über den Heros der Philosophie hinausgeschritten sein will: das findet sich schon auf der breiten Heerstrasse der Geschichte der Philosophie von diesem Heros selbst und seiner zahlreichen Gefolgschaft verwirklicht; — das gewöhnliche Loos solcher Nachzügler grosser Geister, die in ihren original sein wollenden Systemen nur schwache Wandbilder der glänzenden Gestalten der Geschichte abzuspiegeln vermögen.

Michelet.

V.

Deutsche Philosophie in England.

(Kant. — Schelling. — Hegel.)

Miscelle von Fr. Förster.

In Nr. 898 der in London erscheinenden Zeitschrift „*the Athenaeum*“ befindet sich eine Beurtheilung der von dem Franzosen Amand Saintes abgefassten „Geschichte des Lebens und der Philosophie Kant's.“ Der englische Beurtheiler zeigt, dass er mit deutscher speculativer Wissenschaft vertrauter ist, als so manche deutsche Doktoren der Philosophie, deren unverständige Anfeindungen des Systems durch die Anerkennung, welche der Ausländer ihm zu Theil werden lässt, aufgewogen werden.

„Derjenige, welcher eine genaue Bekanntschaft mit Plato zu machen wünscht, sagt unser Engländer, muss, so vieles auch die Uebersetzer geleistet haben, Plato selbst lesen; und eben so gewiss ist es, dass diejenigen, welche die Methode und die Theorien der deutschen Philosophen wollen kennen lernen, sich nicht auf die französischen Bearbeiter verlassen mögen, so sehr auch diese behaupten, ein jedes Gedankensystem in klarster und bestimmtester Form gefasst zu haben. Herr Amand Saintes ist mit so geringem Erfolg als Ausleger der deutschen Philosophie — wenigstens unter den Deutschen aufgetreten, dass er besser gethan hätte, den Weisen von Königsberg ungestört zu lassen. Er hat den Bereich der Philosophie und Biographie ganz ungehörig durcheinander geworfen.

Wollte er die Verdienste Kant's als Mensch, Freund und Lehrer darstellen, so hätte er diess in einer rein biographischen Form thun sollen; beabsichtigte er dagegen die Vollständigkeit und den Zusammenhang des Kantischen Systems zu zeigen, so hätte er diess in einer streng wissenschaftlichen Weise thun müssen; allein seine Art und Weise, ein philosophisches System durch Citate von Autoritäten empfehlen zu wolllen, ist falsch: ein System muss entweder durch sich selbst vertheidiget werden, oder gar nicht.

In dem biographischen Theile des Werkes finden wir nichts Neues, noch werden wir durch irgend eine darin enthaltene Idee über Kant's System mehr aufgeklärt, als wir es bisher waren. Diess System war von gewaltigem Einfluss, als der Ausgangspunkt neuer Speculationen, welche seitdem einen so vorherrschenden Antheil an der deutschen Literatur genommen haben. Obschon Kant's System ungenügend, oder skeptisch war, so diente es nichts desto weniger dazu, den Dogmatismus Wolf's und anderer zu stürzen und der philosophischen Speculation einen neuen Impuls und eine tiefere Richtung zu geben. In wenigen Worten versuchen wir die Hauptzüge jenes Systems zu geben und zu zeigen, wie es nothwendig fernere Speculationen hervorrufen musste. Hierbei bemerken wir, dass, wenn englische Metaphysiker die Dunkelkeit Kant's und seiner Nachfolger vermieden haben, der Grund davon zum Theil darin liegt, dass sie sich nicht auf die Lösung derselben schweren Probleme eingelassen haben. Kant musste zuvörderst den Dogmatismus des Wolf'schen Schema von Lehrsätzen aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge zerstören; diess that er, indem er zwei Fragen stellte, erstens: sind diese Lehrsätze in Uebereinstimmung mit der wahren Natur der Gegenstände, auf welche sie angewendet werden? zweitens: sind sie nur das Ergebniss des nothwendigen Denkprozesses des Geistes in Beziehung auf die Gegenstände? Eine bejahende Antwort auf die erste Frage zu geben, ist er bemüht, als unmöglich darzustellen. Er stellt die Möglichkeit in Abrede, natürliche oder übernatürliche Gegenstände zu erkennen, wie sie an sich sind. Er zieht daher eine Wolke über die äussere Welt, während er sich bemüht, den inneren Kreis der Vernunft durch eine Darlegung ihrer Gesetze und ihres Prozesses zu erhellen. Er zeigt, dass weder die Sinne, noch der Verstand uns eine objective Kenntniss der Dinge wie sie an ihnen selbst sind zu geben vermögen. — Da er jedoch diesem Skeptizismus, welchen er in die ontologische Welt einführt, keine Störung der moralischen Welt verstatten will, fügte er, zur Ergänzung seiner Kritik der reinen Vernunft, die der praktischen Vernunft hinzu. In dieser sind seine Schlussfolgerungen oft denen von Butler gleich. Er zeigt, dass, da die speculative Vernunft uns über die Existenz eines künftigen Zustandes, eines höchsten moralischen Ordners und eines Zustandes moralischer Vollkommenheit ungewiss lasse, uns die praktische Vernunft nöthige, beständig unter der Voraussetzung ihrer Existenz zu handeln. Allein dieses ganze System schliesst sehr unbefriedigend. Es lässt einen offnen Abgrund zwischen dem subjectiven Geist (mind) und dem, was er zu wissen verlangt. Sein speculatives und sein praktisches System schliessen mit dem alten Sprüchwort: „γνώϑι σεαυτὸν", nichts weiter. Ueber diesen Abgrund, welchen er zwischen dem subjectiven Geist und dem Universum geöffnet hat, hinüberzukommen, war die Aufgabe der beiden späteren Systeme, welche es auf zwei verschiedene Weisen versuchten, das eine im Fluge, das andere durch eine Brücke, Schelling durch sein Prinzip der An-

schauung; **Hegel** durch seine Logik. Der erstere hat sein System nicht vollständig und consequent entwickelt, sondern nur einige geistreiche Constructionen über die Hypothese der Identität von Subject und Object aufgestellt. Diese Identität bleibt bei ihm eine blosse Annahme, während sein Mitstudent und später sein Nebenbuhler (wir Deutsche dürfen sagen: zuletzt sein Besieger) ein logisches System aufstellt, um zu beweisen, dass die wahrhafte Natur der Dinge im Geiste vorhanden sei, oder mit andern Worten, dass die logische Ordnung, unter welcher der Geist die Gegenstände betrachtet, nicht bloss ein Thun des subjectiven Geistes ist, sondern auch den Gegenständen des Denkens selbst inwohnt. Durch diesen Inhalt unterscheidet sich seine Logik von dem subjectiven Philosophiren unserer Schottischen Metaphysiker Reid, Stewart und Brown, welche Kant näher stehen, als sie selbst vermutheten. Hegel erklärt, dass er eine Methode des Philosophirens einführe, welche alle andern Systeme, die er nur als unvollständige Theile seines Systems betrachtet, umfasse. Diese Methode besteht in einer fortlaufenden Exposition von Gegensätzen und deren Auflösung in einer höheren Einheit. Unbillig aber würde es sein, von mir zu verlangen, in einigen so dürftigen Sätzen wie diese, eine genügende Idee von seiner Dialektik zu geben. Er behauptet, dass, um eine wahre Vorstellung und volle Kenntniss des Prozesses zu gewinnen, man ihn ganz durchmachen müsse. Mehrere seiner Resultate, wenn sie abstract genommen und ausser ihrem Zusammenhang gerissen wurden, sind missverstanden worden; so z. B. der Satz: Alles was wirklich ist, ist vernünftig, wenn man den Nachsatz wegliess: aber alles was vernünftig ist, ist nicht wirklich.*) Eines ist gewiss, dass, welches auch sein System in seinem eigenen Geiste war, seine Schüler sind in der Anwendung und Fortbildung desselben zu den entgegengesetztesten Theorien in politischen und religiösen Angelegenheiten und besonders in den letzteren hinausgegangen. Der Meister selbst bekannte, fest am Lutherthum zu halten und als Rector der Universität von Berlin feierte er in einer Rede die dritte Secularfeier der Augsburgischen Confession."

Nachdem der Kritiker die bekannte Stelle aus Rosenkranz' Briefe an Leroux angeführt, worin der Königsberger Professor bekennt, dass er in Beziehung auf sein Glaubensbekenntniss nur wisse, was er **nicht** sei, weder griechischer, noch römischer Katholik, weder Reformirter, noch Lutheraner — werden einige Bemerkungen über die innerhalb der Hegel'schen Schule hervorgetretenen Spaltungen mitgetheilt. Zu beherzigen dürften folgende Schlussworte sein. „Man fühlt allgemein, dass eine Trennung zwischen Speculation und Leben, Theorie und Wirklichkeit, Fortschritt der Schule und Be-

---

*) „*whatever is actual is also rational, but all that is rational is **not** yet actual.*" Hier befindet sich unser Engländer in so fern im Irrthum, als Hegels zweiter Satz lautet: alles was vernünftig ist, ist wirklich.

wegung im Volke unstatthaft sei, und wenn Professoren der Philosophie zu Resultaten ihres Studiums gelangt sind, welche einer allgemeinen Anwendung und Brauchbarkeit fähig sind, so ist es sehr Zeit, damit hervorzutreten und sie mit wahrhafter Volksentwicklung zu vereinigen. Wir wollen durchaus nicht in Abrede stellen, dass die neue Philosophie Resultate von allgemeiner Verständlichkeit und praktischer Wichtigkeit habe. Ihre concrete Bestimmung der Freiheit, ihre Darlegung des positiven sittlichen Grundes, auf welchem die wahre Freiheit eines Volkes ruhen muss, ist, um nur eines anzuführen, ein ungeheurer Fortschritt der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Ihre Forderung nach einer Allen gerechten Gesetzgebung, welche zur Vereinigung und zur Entwickelung der gesammten Menschheit führen wird, stimmt mit dem fortgeschrittenen gemeinen Menschenverstande überein; in praktischen Nationen aber kehrt die Philosophie nach allen ihren Evolutionen zu guten, altbegründeten Grundsätzen zurück.“ —

Obschon wir uns mit diesem, zu sehr im Geiste Alt-Englands abgefassten, Schlussbekenntniss nicht ganz einverstanden erklären können, müssen wir doch dem freien und gut unterrichteten Urtheile des englischen Kritikers volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. —

F. Förster.

Nachtrag
zum einleitenden Vorworte des Herausgebers.

Schon die Bereitwilligkeit, mit welcher die Mehrzahl der zu thätiger Unterstützung unserer neugegründeten Zeitschrift eingeladenen Gelehrten ihre Theilnahme zugesagt hat, konnte dem Herausgeber als die beste Widerlegung des von anderer Seite her ausgesprochenen Bedenkens gelten, als ob unser Unternehmen in keine besonders günstige Zeit falle. Um so mehr gereicht es uns zu besonderer Genugthuung, hier am Schlusse des ersten Hefts noch nachträglich mit der gebührenden Anerkennuung die Uneigennützigkeit erwähnen zu können, womit die philosophische Gesellschaft zu Berlin der Redaction entgegengekommen ist.

Nachdem der Prospekt unserer Jahrbücher bereits versandt war und der Druck des ersten Hefts begonnen hatte, wurde dem Herausgeber im Namen der genannten Gesellschaft durch die Redaktionscommission derselben der Entwurf eines Prospekts zu einer ähnlichen Zeitschrift mitgetheilt, deren Plan fast gleichzeitig mit unserm Unternehmen entstanden war. „In einer Zeit, — so heisst es in dem Prospektsentwurfe der genannten Gesellschaft — wie die unsrige, wo auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft der regste Geist der Entwicklung und des Fortschritts sich kund gibt, hat die Philosophie ganz besonders den Beruf, die im Kampf begriffenen Gegensätze auf ihren wahren Werth zurückzuführen, die Extreme vom Prinzip aus zu beleuchten, das Zersplitterte zur Einheit zusammenzufassen, überhaupt der geistigen Bewegung einen festen Boden, einen sicheren Mittelpunkt auszumachen. Unser Zweck ist also, den bereits errungenen Schatz der Vernunfterkenntniss nach den Fragen herauszuwenden, denen die Gegenwart die lebendigste Theilnahme schenkt, dadurch ihre

Lösung auf organischem Wege zu fördern und zugleich die eigne Erkenntniss zu grösserer Klarheit und Bestimmtheit zu erheben. Indem wir in der Entscheidung aller zur Verhandlung kommenden Fragen über Recht, Sittlichkeit, Staat, Kunst, Religion und Wissenschaft auf die letzten Gründe der Erscheinungen zurückzugehen haben, wird auch bei der Besprechung der Zeitinteressen unsere Arbeit immer auf das Allgemeine und Nothwendige, auf den Geist der Verhältnisse gerichtet sein, so dass sich daraus die leitenden Gedanken ergeben werden, wonach die bewegten Erscheinungen der Gegenwart sich der Natur der Sache nach am Entsprechendsten gestalten würden. Dabei werden wir diejenigen Standpunkte bekämpfen müssen, welche aus Mangel der wahren Prinzipien unfähig sind, die dringenden Fragen der Zeit zur genügenden Lösung zu bringen. Nächst den wesentlichen Interessen der Gegenwart wird uns aber die fernere Entwicklung der Philosophie selbst auf's Lebhafteste beschäftigen. Es sollen die wichtigsten literarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie einer eingehenden Beurtheilung unterzogen werden; auch wird auf Gesammtrichtungen in andern Wissenschaften, denen sich eine bestimmte Stellung zur Philosophie abgewinnen lässt, Rücksicht zu nehmen sein; philosophische Erörterungen, die einen fraglichen Punkt in der Philosophie näher bestimmen, werden ihre Stelle finden; endlich beabsichtigen wir, das öffentliche Urtheil über die Philosophie zu berichtigen und Verunglimpfungen und Verdächtigungen derselben kurz zurecht zu weisen." —

Wiefern nun die beiderseitigen Bestrebungen im Allgemeinen darin übereinstimmten, das Gegebene geistig zu beleben und zur Idealität hinzuführen, konnte der Vorschlag zu einer „Vereinigung von Kräften aus allen Gegenden unsers Vaterlandes, von Kräften, die vielleicht bisher weniger in gegenseitige Berührung getreten sind, zu einem gemeinsamen Wirken" nur die vollkommenste Aufnahme finden und eine gegenseitige Verständigung um so leichter erzielt werden, als eine gemeinsame Thätigkeit und zusammenhängende Geistesarbeit sich für ein solches Unternehmen dem Herausgeber dieser Jahrbücher gleich Anfangs (vergl. das einleitende Vorwort) als höchst wünschenswerth darstellen musste. Die philosophische Gesellschaft zu Berlin, deren Beiträge für unsere Jahrbücher „mehr

und mehr den Charakter eines planmässigen Ganzen annehmen“ und das „Zufällige“ möglichst ausschliessen wollen, tritt demgemäss als Eine an den „Jahrbüchern“ für speculative Philosophie“ mitarbeitende Person ein und lässt sich als solche durch ihre Redaktoren bei uns vertreten. In Folge dieser getroffenen Einrichtung wird namentlich auch von den in der genannten Gesellschaft gepflogenen und für den Druck redigirten Discussionen Ausgewähltes durch das Organ unserer Jahrbücher dem Publikum vorgelegt werden.

Nachdem nun eine bedeutende Anzahl der ausgezeichnetsten wissenschaftlichen Kräfte unserm Unternehmen ihre Unterstützung zugesagt haben, zweifelt der Herausgeber nicht, dass diese Jahrbücher zur wechselseitigen Verständigung und theilweiser Versöhnung der verschiedenen philosophischen Standpunkte und Richtungen in der Gegenwart und zur Durchdringung der gegebenen Wirklichkeit beitragen werden, und so hofft er denn mit aller Zuversicht, dass es ihm durch Muth und Ausdauer gelingen werde, das Schifflein glücklich auf die hohe See zu bringen und einen günstigen Erfolg für das Unternehmen zu erzielen.

Worms, am 12. Mai 1846.

Die Redaktion.

Druckfehler und Verbesserungen,

welche der Leser in der Abhandlung von Reiff: über das Prinzip der Philosophie und die Idee des Systems der Willensbestimmungen berichtigen wolle:

Seite 69 Zeile 7 v. u. statt wäre lies ist.
— 70 — 19 v. o. statt Nachahmungen lies Wahrnehmungen.
— 70 — 12 u. 13 v. o. statt Idee lies Form.
— 72 — 10 v. o. statt ächte lies erste.
— 73 — 11 v. u. setze nach: Negativen ein Komma.
— 75 — 17 v. u. statt: in's Erstere lies als Ersteres.
— 76 — 11 v. u. streiche nach vor den -strich.
— 77 — 11 v. u. statt dieser lies dieses.
— 77 — 9 v. u. statt von lies vom.
— 78 — 19 v. o. statt erhobene lies erhabene.
— 79 — 11 u. 12 v. u. statt sofern es lies dasjenige, was.
— 79 — 6 v. u. statt in unserm lies ist und unsern.
— 79 — 5 v. u. statt nun lies nur.
— 80 — 6 v. u. statt es lies er.
— 80 — 2 v. u. statt welcher lies welche.
— 83 — 2 v. o. setze nach: enthält ein Komma.
— 84 — 14 v. o. statt solle lies soll.
— 84 — 4 v. u. statt jede lies jedes.
— 86 — 14 v. o. statt nun lies nur.
— 87 — 3 v. o. statt des lies der.
— 91 — 2 v. o. streiche nach: das Erste das Komma.
— 91 — 11 v. o. statt Idealität lies Identität.
— 92 — 6 v. o. streiche: lässt.
— 92 — 7 u. 8. v. u. lies: in welcher der Begriff, sich selbst negirend, sich fortwährend wieder erzeugt.
— 93 — 6 v. u. lies: derjenige aufstellen werde.
— 94 — 7 v. o. statt einem lies seinem.
— 94 — 14 v. o. statt Weltlichen lies Wirklichen.
— 94 — 20 v. o. statt greifen lies ergreifen.
— 95 — 2 v. o. statt von lies an.
— 96 — 11 v. u. statt göttliche lies sittliche.
— 97 — 17 v. o. statt Zurückstreben lies Entgegenstreben.
— 97 — 18 v. o. statt letzterem lies letzteren.

Seite	97	Zeile	3 v. u. statt unabhängigen lies unabhängiges.
—	98	—	11 v. o. statt Totalität lies Idealität.
—	99	—	1 v. o. statt allein lies seine.
—	99	—	5 v. o. statt von lies an.
—	99	—	18 v. o. statt das lies diess.
—	99	—	19 v. o statt richtige lies wichtige.
—	99	—	8 v. u. streiche: allein.
—	99	—	4 v. u. statt Aller Andern lies aller andern.
—	100	—	15 v. o. statt hat lies ist.
—	101	—	2 v. o. setze vor darstellt: sich.
—	105	—	2 v. o. statt Bewusstsein lies Bewusstseins.

Jahrbücher

für

speculative Philosophie

und die

philosophische Bearbeitung der empirischen Wissenschaften.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Noack.

ERSTER JAHRGANG.

Zweites Heft.

Darmstadt.

Druck und Verlag von C. W. Leske.

1846.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

I. Abhandlungen:

1. Mätzner, die Philosophie und die Gegenwart 3
2. Schultz, zur Philosophie der organischen Natur, nebst einem Anhang von Michelet 8
3. Temmler, über philosophisches Wissen und Naturwissen, logische Kategorieen und Naturkategorien 34
4. Beck, die geschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Religionsprincips und ihr Uebergang in dasselbe 42
5. Michelet, die Frage des Jahrhunderts 90
6. Voigtländer, philosophische Betrachtungen. II. 102
7. Al. Schmidt, zwei verderbliche theologische Grundsätze 137
8. Carriere, über das göttliche Selbstbewusstsein. Ein Brief an den Herausgeber 148
9. Al. Schmidt, Gedächtnissrede auf Marheineke 155
10. Die Berliner Akademie der Wissenschaften und die Philosophie . . 173

II. Kritiken:

1. Holberg, Biedermann's freie Theologie 179
2. Michelet, kritische Miscellen zur Politik u. s. w. 200
3. Michelet, Herr von Drieberg und die Physiker 211
4. Zimmermann, Mundt's Aesthetik 214
5. Noack, Schelling's Vorwort zu H. Steffens' nachgelassenen Schriften 225

Den *„Jahrbüchern für speculative Philosophie“* haben bis jetzt ihre Mitwirkung zugesagt die Herren:

Adler in Worms
Bachmann in Jena
Bayrhoffer in Marburg
Beck in Kopenhagen
Benary, Ag., in Berlin
* **Berner** in Berlin
Bohne in Cassel
* **Boumann** in Berlin
Carriere in Giessen
* **Cieszkowski**, Graf v., in Berlin
Conradi in Dexheim in Rheinhessen
Danzel in Leipzig
Daumer in Nürnberg
Feuerlein in Stuttgart
* **Förster** in Berlin
Formstecher in Offenbach
* **Gabler** in Berlin
Genthe in Eisleben
* **Glaser** in Berlin
George in Berlin
Günther in Bernburg
Hagen in Heidelberg
Hanne in Braunschweig
Harms in Kiel
Hense in Halberstadt
Hiecke in Merseburg
Hillebrand in Giessen
Hinrichs in Halle
* **Hotho** in Berlin
Kapp, Alex., in Soest
Kapp, Chr., in Heidelberg
Kapp, Fr., in Hamm
Köstlin in Tübingen
Lindemann in Solothurn
Leonhardi, Freiherr von, in Heidelberg
* **Märcker** in Berlin
Märklin in Heilbronn
* **Mätzner** in Berlin
Marbach in Leipzig
Mayer in Oldenburg
Meier in Tübingen
* **Michelet** in Berlin
Möller in Nidda
Oppenheim in Heidelberg
Piper in Bernburg
Planck in Tübingen
Reiff in Tübingen
Röse in Berlin
* **Röstell** in Berlin
Röth in Heidelberg
* **Rötscher** in Berlin
Rosenkranz in Königsberg
Sachse in Stettin
* **Schmidt**, Alexis, in Berlin
* **Schmidt**, Eduard, in Berlin
Schmidt, Reinhold, in Berlin
Schmidt in Cöthen
Schmidt in Erfurt
* **Schulze**, A., in Berlin
* **Schultz**, C. H., in Berlin
Schwarz in Ulm
Schwegler in Tübingen
Schweickhardt in Tübingen
Stephan in Göttingen
Susemihl in Heilbronn
* **Temmler** in Berlin
Ulrici in Halle
* **Vatke** in Berlin
Voigtländer in Berlin
Weissenborn in Halle
Widenmann in Stuttgart
Wirth in Winnenden bei Ludwigsburg
Wittstein in Hannover
Zech in Tübingen
Zeising in Bernburg
Zeller in Tübingen
Zimmermann in Worms
Zschiesche in Dössel bei Wettin.

☞ Die mit * bezeichneten Herren sind Mitglieder der philosophischen Gesellschaft in Berlin, welche sich als solche durch ihre Redactoren, die Herren Michelet, Rötscher und A. Schmidt an den „Jahrbüchern für speculative Philosophie“ vertreten lässt.

Die „*Jahrbücher für speculative Philosophie*“ erscheinen in vierteljährlichen Heften à circa fünfzehn Bogen, so dass vier Hefte einen Band von sechszig Bogen bilden. Titel und Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert. Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 10 Gulden oder 6 Thlr. gestellt ist. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben. Jede solide Buchhandlung in- und ausserhalb Deutschland übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

I.

Abhandlungen.

I.

Die Philosophie und die Gegenwart.

Es ist in Deutschland ein in weiten Kreisen verbreiteter Glaube, dass seit länger als einem Jahrzehend die Heroen der deutschen Philosophie zu Grabe getragen seien, es sei denn, dass an irgend einem Kenäon noch ein greiser Herakles im Geistergewande umgehe, wovon ihn die ötäische Flamme erst noch zur Unsterblichkeit zu läutern habe. Schwächliche Nachkömmlinge des philosophischen Geschlechtes, welches anregend und fördernd auf alle Sphären der Wissenschaft und Kunst, auf das Gesammtleben der Nation nach allen Seiten hin einwirkte, sollen das Absterben des edlen Stammes in naher Zukunft weissagen.

Weit verbreitet ist die Gleichgültigkeit gegen die Philosophie und an die Stelle des philosophischen Rausches der Menge scheint philosophische Nüchternheit getreten zu sein. Wenn man ihr glauben darf, so ist eine neue Zeit der That herangebrochen; der speculative, träumende Geist muss dem politischen, wachen Sinne weichen; die derbe Gesundheit des Verstandes, der sich auf dem gewerblichen, kaufmännischen und sozialen Gebiete in nüchterner Erwägung des Zweckmässigen, Nützlichen, Sicheren ergeht, soll die Krankhaftigkeit der Speculation überwunden haben; die alternde Religion endlich soll aus dem Wirrwarr dogmatischer Klügelei durch den einfachen Sinn der Männer des Volkes gerettet und zu neuer Lebensfrische geführt werden.

Wenn in aller dieser Bewegung eines vor wenigen Jahrzehenden kaum geahnten praktischen Lebens die Philosophie zunächst hintangesetzt wird, so beginnt in anderen Sphären die Verachtung der Philosophie laut zu werden. Hochmüthig lächelt

Die *„Jahrbücher für speculative Philosophie“* erscheinen in vierteljährlichen Heften à circa fünfzehn Bogen, so dass vier Hefte einen Band von sechszig Bogen bilden. Titel und Inhaltsverzeichniss jedes Jahrgangs werden mit dem letzten Hefte geliefert. Man abonnirt auf einen Jahrgang, dessen Preis auf 10 Gulden oder 6 Thlr. gestellt ist. Einzelne Hefte werden nicht abgegeben. Jede solide Buchhandlung in- und ausserhalb Deutschland übernimmt Bestellungen auf die Jahrbücher.

I.

Abhandlungen.

meinen Leben und Treiben auseinderfallen, versammelt und verdichtet er zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer Gesammtanschauung, welche nur für den ist, dessen Blick durch stille Eingewöhnung in die Tiefe der Selbstbeschauung und durch allseitige Schärfung dafür befähigt worden ist. Die Philosophie ist nie für die Menge gewesen. So wie aber diese Weisheit nur das Produkt des gesammten geistigen Lebens einer Nation ist, so wird es auch wiederum ihr Prinzip. Ein Volk mag sich seiner eigenen Philosophie nicht erwehren: denn wenn diese auch nicht unmittelbar in die einzelnen Sphären des praktischen Lebens einzugreifen vermag, so wirkt sie doch auf das in den einzelnen Wissenschaften und Künsten auseinandergelegte geistige Leben nach allen Seiten mächtig ein und damit auch mittelbar auf das gesammte Volksleben. Dabei mag es immerhin vorkommen, dass die Philosophie sich in mehrere selbst freindliche Schulen trenne, dass sie in manchen Sphären des geistigen und sittlichen Lebens keine Anerkennung, oder selbst Anfeindung erfahre. Wenn die Einen dem Sokrates den Giftbecher reichen, so hat er bei den Anderen schon den Becher des geistigen Lebens kreisen lassen, und während er sich den Tod trinkt, sprudelt aus seinem Becher frische Lebenskraft. Die Wechselwirkung der Philosophie eines Volkes und seines gesammten Lebens und Treibens ist aber so sehr vorhanden, dass die verschiedenen Stadien, welche jene Wissenschaft durchwandert, durch die Entwicklungsepochen des Volkes selber bedingt werden. Es ergibt sich daraus, wie es Zeiten geben kann, in denen das reine Feuer der Wissenschaft erloschen zu sein scheinen mag; das sind die kreisenden Zeiten, in denen ein Volk selber in neue Lebensbahnen einschreitet und zugleich zu ahnen beginnt, dass auch die Philosophie einen neuen Standpunkt zu erklimmen habe, um der Culturstufe des Volkes, so wie sich selbst, Genüge zu leisten.

So hat auch die Gegenwart der deutschen Philosophie von allen Gebieten des sozialen, wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Lebens her, in Staat, Kirche, Schule und Haus, neue Aufgaben gestellt. Der Kreis, den die Wissenschaft sich vor Jahrzehenden gezogen, ist in der Gegenwart zu durchbrechen, und sie hat den neuen Stoff in sich aufzunehmen und zu neuen wissenschaftlichen Formen zu verarbeiten. An eben diesem Stoffe hat

sie aber auch neue Berührungspunkte mit der Welt und deren mannigfaltigen Interessen erhalten. So mag sie sich denn auch, wenn sie mit systematischem Ernste und ohne in den Dienst der Interessen des Augenblicks und der Leidenschaften des Tages zu verfallen, an sich selber gearbeitet hat, als Prinzip der Weiterbildung des nationalen Lebens bewähren, und auch in ihrer Weise und an ihrem Theile zur Lösung der Wirren unserer Tage zu arbeiten bestrebt sein.

Unser Zeitalter vor allen möge sich denn immerhin von mehrfacher Seite her verkennend gegen seine Speculation wenden: seine Widersprüche sogar beweisen, wie sehr es, sich selber mehr oder minder unbewusst, mit seiner Philosophie verwachsen ist; seine Waffen selbst, die es aus der eigenen Rüstkammer der Bekämpften zu entnehmen pflegt, beweisen seine Ohnmacht. Der Wurm der Philosophie wird vom Geiste der Zeit nicht zertreten werden, denn er nährt sich von dem Herzblute eben dieses Geistes und mit ihm müsste Gedanke und That der Zeit selber ersterben. So arbeiten wir denn mit frischer Liebe an dem Bau der Wissenschaft ohne uns durch das Geschrei der Menge irren zu lassen — der Menge, welche nicht erkennt, dass die erstrebte Selbstbefriedigung des denkenden Geistes, von praktischer Seite betrachtet, zugleich die Verwircklichung der Vernunft und Freiheit in allen Lebenssphären werden muss.

E. Mätzner.

II.

Zur Philosophie der organischen Natur.

Von

Dr. Carl Heinrich Schultz Schultzenstein.

Prof. ord. an der Univ. in Berlin.

I. Die Aufgabe der Zeit.

Es ist, wie im Leben, so auch in der Philosophie, dass der Zeitgeist uns oft bewusstlos in praktischer Thätigkeit vor Augen legt, was theoretisch noch gar nicht begriffen ist. Es gibt einen philosophischen Instinkt, dessen Wirksamkeit vom freien Bewusstsein weder bestimmt, noch gehalten wird, obgleich der Geist selbst seine wahre Triebfeder ist; das praktische Gefühl, das Gemüth hat einen philosophischen Keim, der noch in der geistigen Knospe verborgen das Erdreich in Thaten durchbricht, ohne sich nothwendige Rechenschaft geben zu können, woher und wohin; die Philosophie verschmäht es nicht, Manches in kindlicher Unschuld zu thun, in der Hoffnung, dass es seine Wahrheit in männlicher Einsicht finden werde. Wir meinen nun, dass auch die moderne Naturphilosophie auf eine solche Art noch bewusstlos nach einer Richtung hinarbeitet, deren Prinzip zu erkennen sehr der Mühe lohnen möchte, damit man sich zum freien Bewusstsein bringt, wohin der naturphilosophische Geist steuert. Die Elemente zu einer solchen Betrachtung sind nicht aus der Philosophie allein zu nehmen, sondern auch aus dem Gang und den inneren Bewegungen der empirischen Naturwissenschaften, denen selbst als menschlichen Werken, wenn auch unbewusst, der philosophische

Gedanke zu Grunde liegt. Es ist um so wichtiger, die Naturwissenschaften selbst hierbei mitreden zu lassen, als sie grosse Grundlagen für die philosophische Bildung von jeher enthalten haben und immerfort enthalten, so dass man von einer Seite sagen könnte, dass die menschliche Geistesbildung durch die Naturbetrachtungen erst recht zum Bewusstsein ihrer selbst gekommen wäre. Vielleicht ist die Naturphilosophie die Mutter der Philosophie überhaupt. Der Naturmensch hat eher über die Welt, als über sich selbst zu denken Veranlassung; er ist von dem Weltgedanken erst wieder in sich zurückgetrieben worden. Die alten Philosophieen waren wesentlich Naturphilosophieen; man darf sagen, dass die Naturwirkungen das erste Vorbild und der Massstab des Ideenganges gewesen sind, in dem man die Begebenheiten der Aussenwelt, die Naturereignisse hat erklären wollen. Die Kosmogonieen, die orientalische Emanationslehre, die griechische Elementenlehre in allen ihren Ramifikationen als Zahlenlehre, Atomistik u. s. w. sind blosse Naturphilosophieen. Wie der bewusste Geist des Kindes aus seinem Körper hervorwächst, so sind die Philosophien aus den Naturphilosophien hervorgewachsen. Sind wir jetzt auch aus diesem antiken Naturzustand in Betreff der Philosophie des Geistes hinaus; so bleibt er in Betreff der Naturphilosophie noch allgegenwärtig. Der naturphilosophische Gedanke kommt zuerst in Anschauungen, Empfindungen, Gefühlen, Bildern zum Vorschein, die sich dann zur bewussten Einsicht ausbilden.

Ich wünschte durch diese Betrachtung zu veranschaulichen, dass dem naturphilosophischen Gedanken immer die Natur selbst zu Grunde liegen muss und dass wir allein von der Philosophie des Geistes aus mit der Naturphilosophie nicht fertig werden können. Es sind die verschiedenen Naturanschauungen, die den verschiedenen Naturphilosophien zu Grunde liegen, und die Naturphilosophien sind bewusst oder unbewusst von der Art dieser Naturanschauungen abhängig und bestimmt, wie mannigfaltig auch sonst ihre allgemeine, geistesphilosophische (logische) Entwickelungen sein mögen. Hier tritt uns nun die Verschiedenheit der antiken und der modernen Weltanschauung entgegen.

Die antike Weltanschauung ist kosmologisch, in unserer Ausdrucksweise anorganisch. Man hat die Welt zuerst als grosses Ganze aufgefasst, ehe man zur Erkenntniss ihrer inneren Gliede-

rung gekommen ist. Darin hat die griechische Elementenlehre und Weltseelenlehre, die aristotelische Entelechienlehre, die alte Metamorphosenlehre, die orientalische Emanationslehre ihren Grund. Man erkannte nur Ein grosses Leben in der Natur, das von Einem und demselben Prinzip ausgehend, vorgestellt wurde. Damit war die Idee einer absoluten Abhängigkeit alles Besonderen und Individuellen von dem Ganzen verbunden, und gleiche Kräfte wurden als die Ursache alles Lebens in der Natur angesehen. So erklärte man denn nach der griechischen Elementen- und Qualitätenlehre die Thätigkeit der feuerspeienden Berge und die Thätigkeit des menschlichen Organismus aus der gleichen Ursache der vier Elemente und deren Qualitäten von feucht, trocken, kalt und warm: alle Wirkungen sollten das sein, was wir heute physikalisch und chemisch nennen; was wir Physiologie nennen, war bei den Alten geologische und kosmologische Doktrin; *οἱ φυσιολόγοι* heissen bei Aristoteles die Naturforscher, welche die Ursachen aller Dinge aus der Qualitätenlehre erklären, wobei der Gegensatz von Leben und Tod, wenn gleich der Erscheinung nach erkannt, im Prinzip auf ein und dasselbe zurückgeführt wurde. Die aristotelische Entelechienlehre fasst die Sache nur von der geistigen Seite auf; sie beruht aber sonst auf demselben Prinzip der Harmonie alles Lebens in der Natur, wobei alles nach einem allgemeinen, inneren Zweck in der ganzen Welt zusammenwirke. Aristoteles hat nicht den Unterschied einer organischen und anorganischen Entelechie, sondern es ist eine ganz allgemeine Idealität des zweckmässig wirkenden Geistes in allen Thätigkeiten der ganzen Natur. In diesem Betracht (nämlich in ihrem Prinzip) ist die aristotelische Entelechienlehre von der platonischen Weltseelenlehre nicht wesentlich verschieden, der ganze Unterschied beider liegt darin, dass die platonische Weltseelenlehre mehr eine, wenn nicht ganz bewusstlose, doch mehr instinktartige Weltanschauung, dagegen die aristotelische Entelechienlehre eine philosophisch bewusste Durchbildung der Weltharmonielehre ist. Im Prinzip ist die empedokleische Elementenlehre, die platonische Weltseelenlehre, die aristotelische Entelechienlehre auf Eins und Dasselbe nämlich auf die kosmologische Naturanschauung hinauslaufend. In demselbenPrinzip hat auch die alte Metamorphosenlehre und die damit zusammenhängende Seelenwanderungslehre ihren Grund. Diese

Lehren laufen nämlich darauf hinaus, den Unterschied von Leben und Tod zu verwischen und in der Harmonie des Weltlebens aufgehen zu lassen. Da man aber die Erscheinungen von Leben und Tod einmal nicht längnen konnte, so erklärte man das Sterben als eine Metamorphose, oder von der geistigen Seite als eine Seelenwanderung. Es ist merkwürdig zu sehen, wie in dem Punkt der Annahme vieler Seelen (so gut bei Pflanzen und Thieren als beim Menschen) die Alten auf der Spur des vollendeten Begriffs der organischen Individualität waren, aber zu diesem Begriff selbst durch ihre kosmische Harmonienlehre niemals gekommen sind. In allen diesen naturphilosophischen Lehren spricht sich derselbe allgemeine Charakter der antiken Weltanschauung aus. Man darf sagen, dass die aristotelische Entelechienlehre die Spitze der bewussten Entwickelung dieser Weltanschauung ist; einer Entwickelung, der die instinktmässige Anschauung des Unterschiedes von Leben und Tod, gewissermassen als ein organisches Vorbild zu Grunde gelegen hat, ohne dass jedoch der Begriff von Leben und Tod naturgemäss darin mit Bewusstsein erfasst worden wäre.

Der Charakter der modernen Weltanschauung ist der bestimmte Unterschied der organischen und anorganischen Natur; ein Unterschied, der aber immer noch mehr der Erscheinung nach und in der Unmittelbarkeit des Gefühls, als in bewusster philosophischer Durchbildung vorhanden ist. Man darf sagen, der Organismus ist zum Vorbild philosophischer Bewegungen geworden, ohne dass man sich dabei von dem wahren naturgemässen Begriff des Organismus selbst und von seinem dem Anorganischen entgegengesetzten Prinzip Rechenschaft gegeben hätte. Der modernen Weltanschauung liegt das empirische Gefühl des grossen Unterschiedes von organischer und anorganischer Natur im Hintergrunde; aber in der merkwürdigen Entwickelung, dass man sich durch die jetzige theoretische naturwissenschaftliche Behandlung, in zwar bewusster, aber irrthümlicher Untersuchung diesen Unterschied wieder gänzlich zernichtet. Dieser eigenthümliche Zustand macht das Wesen der naturphilosophischen Bewegung seit der arabischen, neuplatonischen und paracelsischen Zeit aus. Man hat empirisch zum Vorbild die Erscheinungen des organischen Lebens; aber man reduzirt diese im Begriff wieder auf die alte Weltseelenlehre. Es ist merkwürdig zu sehen, mit welcher Bestimmt-

heit jetzt Viele darin die zeitgemässe Aufgabe der Physiologie z. B. suchen, dass die Gesetze des organischen Lebens auf die Gesetze der Physik und Chemie (des kosmischen Lebens) zurückgeführt werden. Diese Naturforscher merken gar nicht, dass sie dadurch das Leben auf den Tod, wie die Aerzte, die mit solchen Maximen die Krankheit behandeln, das Leben des Kranken auf den Kirchhof, reduziren; und sie wissen nicht, dass dieses eben die antike irrthümliche Aufgabe der Naturwissenschaften gewesen ist. Durch die wissenschaftliche ewige Seligkeitslehre im Kosmos begräbt man sich bei lebendigem Leibe.

Die organischen Naturanschauungen im Gegensatz gegen die kosmologischen wurzeln besonders in den Lehren, die man mit dem allgemeinen Namen des modernen Dynamismus belegen kann. Dieser selbst hängt mit der orientalischen Emanation*) und der mittelalterlichen Dämonenlehre zusammen, die sich besonders im Gegensatz gegen die alte Qualitätenlehre entwickelt hat. Im Dynamismus selbst erscheint diese als Kraftlehre, Lebenskraftlehre, worin die Vorstellung liegt, dass die Lebenskraft von den anorganischen Naturkräften (die chemisch aber nicht dynamisch sind) absolut verschieden ist und im lebendigen Organismus selbst ihren Sitz hat. Das antike Prinzip ist nämlich, die Ursache des organischen Lebens und die Ursache des Weltlebens zu identificiren, nur Eine Ursache (Elementarqualitäten, Weltseele, Entelechie) zu haben, welche die gleiche Ursache des Lebens und des Todes ist, so dass es keinen Tod gibt. In dem modernen Dynamismus aber ist dieser Widerspruch zum Vorschein gekommen, dass Eine allgemeine Ursaehe nicht zweien so entgegengesetzten Dingen, wie Leben und Tod sind, zu Grunde liegen kann. Diesen Widerspruch hat man praktisch empfunden, theoretisch gefühlt; aber er ist niemals sachgemäss wissenschaftlich aufgelöst worden. Das Bewusstsein über diesen Unterschied ist mehr bei der blossen Negation stehen geblieben, dass das organische Leben nicht ein und das-

*) Die Anwendung der Emanationslehre auf die Physiologie des organischen Lebens ist zuerst von den arabischen Aerzten, namentlich von *Avicenna* in der Schrift: *de viribus cordis et medicinis cordialibus* gemacht worden; einer Schrift, die bisher von Geschichtsforschern gar nicht benutzt, in arabischer Sprache auch gar nicht gedruckt, sondern nur in einer lateinischen Uebersetzung von *Arnold v. Villanova* vorhanden ist.

selbe Lebensprinzip mit dem Weltleben haben könne, weil sonst der Gegensatz von Leben und Tod verschwinden müsste. In der Medizin besonders hat die Aufgabe, das kranke Leben vor dem Tode zn schützen, zu der praktischen Nothwendigkeit geführt, den Dynamismus, im Gegensatz gegen die alte Qualitätenlehre (worauf sich die Hippokratisch-Galenische Medizin stützt), festzuhalten und auszubilden; aber man ist trotz dreihundertjähriger Bemühungen dabei nicht über die einfache Negation, dass das organische Leben nicht anorganische (chemische und physikalische) Ursachen habe, hinausgekommen; und selbst diese Negation hat sich vor dem modernen Strom der kosmologischen Theorien des organischen Lebens nicht einmal halten können. Die antike Weltanschauung (sei es im Sinne der Weltseelenlehre des Plato, oder im Sinne der Elementen- und Qualitätenlehre) hat neben den modernen Theorien des Dynamismus immer fortgedauert, und der Kampf des Dynamismus mit der Qualitätenlehre hat dem ersteren die freie Ausbildung unmöglich gemacht. Die grosse Schwierigkeit für den Dynamismus lag hierbei darin, dass in ihm die blosse Negation, dass die Lebenskräfte nicht anorganischen Ursprungs sind, aber keine positive selbstbewusste Theorie des organischen Lebensprozesses, keine Analyse der Lebenskraft enthalten ist. Die antike kosmologische Ansicht hingegen hat sich schon im Alterthum in der Qualitätenlehre zu einer selbstbewussten positiven Prozesslehre gestaltet, die sich im modernen Sinn in eine chemische Theorie des Lebens (die sich als Stoffwechsellehre, Mischungslehre, organische Chemie darstellt) metamorphosirt hat. Mit diesen wesentlich immer anorganischen Theorien hat man, wenn gleich keinesweges befriedigend, aber doch überhaupt Erklärungen mancher Lebensvorgänge geben können, die eine Aussicht auf den Begriff des organischen Lebens gewährten, während die negative Lebenskraftlehre auf jedes Begreifen der Lebenskraft (als Prozess) von vorn herein verzichtet und sogar die Lebenskraft als das absolut Unbegreifliche hinstellt, bis zu welcher Grenze die Forschung nur gehen könnte. Der Dynamismus hat sich auf diese Art selbst den Riegel vor die Thüren seiner Entwickelung geschoben, wodurch er immer mit dem Schleier des Mystizismus umgeben geblieben ist, den er seit der arabischen und paracelsischen Zeit, also von Ursprung an, getragen hat. Die arabische und paracelsischen Lebenskraftlehre (Archäuslehre)

ist daher schon rückwärts, selbst in eine Dämonologie (nach der man z. B. alle Krankheiten vom Teufel, Behextsein ableitete), Astrologie und finstere Schwärmerei umgeschlagen, welche, in der Medizin besonders, ihre praktische Anwendbarkeit durchaus verhinderte, wenn man auch die theoretische Richtigkeit des Dynamismus zugegeben hat. Die Möglichkeit eines philosophischen Begreifens des Lebensprozesses ist durch den Dynamismus ausgeschlossen, der Dynamismus ist so eine ganz hoffnungslose Theorie, was eben in der Praxis, wo man nach Begriffen handeln soll, am allerfühlbarsten werden musste. Die Praxis ist daher mit dem Dynamismus auch immer in dem grössten Widerspruch geblieben, und diess enthält den Grund, warum der Dynamismus selbst immer wieder in die materielle Qualitätenlehre zurückgeschlagen ist, weil diese eine begreifliche Prozesslehre wenigstens in Aussicht stellt, so ungenügend sie auch an sich ist, und so vielen Selbsttäuschungen man dabei ausgesetzt sein mag. Wir haben auf diese Art trotz allem Dynamismus immer noch chemische (also anorganische) Theorien des organischen Lebens; die antike Naturanschauung hat in modificirter Weise immer das Uebergewicht, besonders in der praktischen modernen Wissenschaft. Der Dynamismus ist unfähig gewesen das zu leisten, was er in Aussicht gestellt hat, und was auch die theoretische und praktische Forderung der Zeit ist: nämlich eine von der alten anorganischen verschiedene, dem Organismus entsprechende Theorie des organischen Lebens*prozesses*, eine Dialektik der Lebenskraft, wenn ich so sagen soll, zu geben. Weil man eine solche Prozesslehre in der Praxis aber nothwendig braucht, so hat man lieber die unnatürliche antike, anorganische Prozesslehre behalten, um nicht ganz und gar von einer solchen entblöst zu bleiben.

Diese anorganische Lebensprozesslehre kann aber keinen Augenblick ihren Widerspruch mit dem organischen Leben verläugnen, weil sie in der That eine Theorie des Todes ist, die man gewaltsamer Weise auf das organische Leben anwendet. Chemismus und Organismus verhalten sich zu einander wie Tod und Leben. Wenn die chemischen Gesetze im Organismus hervortreten; wenn seine Stoffe den chemischen Verwandschaften gehorchen; wenn der Körper zu faulen und sich zu zersetzen anfängt, so sirbt er, oder ist schon todt; uud im Leben widersteht er eben der Fäulniss und

Zersetzung. Der Arzt, der das Leben erhalten, vom Tode retten soll, muss es gegen den Chemismus erhalten. Der Arzt ist nicht der Unsterblichkeit und ewigen Seligkeit in der Harmonie des Weltlebens wegen, sondern er ist des irdischen Lebens wegen da, das er von dem Weltseelenleben auf's Bestimmteste unterscheiden muss. Diess ist die einfachste Anschauung der Sache, zu deren Erkenntniss man bloss Augen, noch gar keine Theorie braucht. Wenn man aber nach der alten Anschauung das Leben selbst chemisch qualitativ erklärt, so sieht man hieraus, dass man es aus dem Tode erklärt oder auf den Tod zurückführt, was in der That weder einem concreten naturphilosophischen Begriff, noch der einfachsten praktischen Lebenserfahrung entspricht.

Auf dem theoretischen Gebiet haben sich hier allerhand Auswege gefunden, die organischen Anschauungen mit den anorganischen Theorien so zu verschmelzen, dass die absoluten Widersprüche beider nicht bemerkt worden sind. Der erste und allgemeinste dieser Auswege ist seit Paracelsus im Gebrauch. Er besteht darin, dass man eine allgemeine organische Naturanschauung als das Vorbild nimmt, nach welchem man alle Naturerscheinungen, also auch die anorganischen, betrachtet. Auf diese Art verglichen die Alchymisten und Paracelsus den ganzen chemischen Prozess, (die Gährung, Fäulniss, die Metallreduktion, die Verkalkung u. s. w.) mit der organischen Zeugung, und sagten so, dass alle chemischen Produkte Wirkung einer organischen Entwickelung wären. Paracelsus hat dieses alchymistische Verfahren bis ins Wunderbare ausgebildet, und diess ist es eben, was ihn und seine Leser durch Unbegreiflichkeit in ewiger Verwirrung gehalten hat. In dem Buch: *de generatione rerum naturalium* spricht er von einer Zeugung, einem Wachsthum, einer Veredlung, Transmutation der Metalle, (worauf eben die Geldmacherschwärmerei beruht) selbst von einem Leben und Sterben der Metalle, ganz nach Analogie des pflanzlichen und thierischen Wachsthums und Lebens. Paracelsus hält nun in seinem ganzen dynamischen, archaischen Prinzip sonst den Gegensatz von Leben und Tod, von Organismus (Mikrokosmus) und Makrokosmus, als einen absoluten Unterschied fest; aber er merkte nicht, dass er bei Erklärung der anorganischen, chemischen Prozesse aus organischen Analogien (Vorbildern) in den umgekehrten Irrthum der

Alten verfiel, die alles Organische nach anorganischen Vorbildern erklärten, und dass er hier wider Willen dennoch Leben und Tod wieder indentificirte und den eigenthümlichen Charakter des organischen Lebens Preis gab. Selbst der grosse Denker Hegel hat sich dadurch in seiner Naturphilosophie irre leiten lassen, indem er die Erde einen Organismus nennt und als Organismus betrachtet, wie Plato sagte, dass die Welt ein grosses Thier sei. In der Philosophie des Absoluten mögen solche abstracte Analogien wohl hingehen, aber in einer concreten Naturphilosophie und besonders in der Philosophie der organischen Natur erscheinen sie völlig naturwidrig, weil man dabei Leben und Tod niemals unterscheiden kann, und ohne diesen Unterschied eine wahre Physiologie des organischen Lebens gar nicht bestehen kann.

Man darf hiernach sagen, dass die Wahrheiten des philosophischen Instinkts im Dynamismus durch die antiken Theorien vorzüglich in der wissenschaftlichen Medicin immer wieder zernichtet worden sind, wesshalb es unmöglich war den wahren objectiven Unterschied von Leben und Tod sowie den concreten unterscheidenden Charakter des organischen Lebens in philosophischen Begriffen zu fassen. Wenn diess nun auch ähnlich in der Naturphilosophie geschehen ist, so hat sich doch der philosophische Geist des Lebens dadurch nicht irre machen lassen und besonders für die praktische Gedankenthätigkeit, wenn auch nur unbewusst, sich organischer Vorbilder bedient, um darnach vernünftige Werke zu organisiren. Es ist richtig, dass hier nicht entwickelte Begriffe des organischen, sondern einfache Naturanschauungen aus den Erscheinungen des organischen Lebens zu Grunde liegen; aber dass man diesen Anschauungen immer allgemeiner und immer unwiderstehlicher nachstrebt, ist ein tiefer liegender Ausdruck der Richtung des philosophischen Zeitgeistes überhaupt. Die Erscheinungen des organischen Lebens: die Zeugung, die Keimbildung, das Wachsthum und die Entwickelung des Keims und Saamens, das Hervorgehen einer Mannigfaltigkeit von Theilen (Organen) aus dem Keim, die geordnete Zusammensetzung des Ganzen u. s. w. sind Dinge, die dem organischen Naturleben ganz fremd, dagegen der Gedankenentwicklung entsprechender sind. Man will daher jetzt Alles in Leben und Wissenschaft organisiren, den Staat, die Kirche, das Gesetz, die Schulen u. s. w.; man sagt nicht, dass

man so etwas astronomisiren, geologisiren, mechanisiren, physikalisiren wolle, weil man den Widerspruch des anorganischen Prozesses gegen das Lebendige und Gedankenhafte, wenn man ihn gleich nicht in deutlich bewussten Begriffen erkennt, doch unwiderstehlich empfindet. Die Zeit klebt also, wenn gleich bewusstlos, an dem Dynamismus, indem sie die Vorbilder für ihre Geistesentwickelung aus der organischen Natur entlehnt; es ist in der Natur der modernen Weltanschauung begründet, dass man den organischen Begriffen nachstrebt, auch wenn man sie noch nicht hat, oder nicht in bewusster Weise hat. Es ist nun aber die Aufgabe der Zeit, dasjenige zum freien Bewusstsein zu bringen, wonach man unbewusst und instinktmässig strebt. Es ist die Aufgabe der Zeit, die unbegriffenen organischen Naturanschauungen, die Ahnung des organischen Begriffs, in bewusster Weise durchzubilden.

II. Die organischen Naturkategorien.

Zum Begreifen der Natur gehört ausser dem Object der Natur der begreifende Geist, der sich seine Naturanschauung als Geistesnahrung assimiliren soll. Der empirische Naturinhalt muss vergeistigt werden, wie man sich umgekehrt Gedanken versinnlicht, um sie anschaulich zu machen. Hier ist nun der Geist in seiner Operation des Erkennens in der Naturphilosophie uns entgegentretend. Alles was der Mensch thut, thut er als vernünftiger Geist, und so ist auch seine Naturauffassung nicht ohne Einwirkung des Geistes auf die Naturobjecte möglich. Man denkt über die Natur; man bringt seine Gedanken mit, ehe man die Natur begriffen, den Naturgeist erkannt hat. Der Gedanke ist schon in seinen Formen, und die Anwendung dieser Formen muss zuerst zur Sprache kommen. Die philosophischen Gedankenformen sind das was man seit Aristoteles die Kategorien nennt. Insofern sie sich in der Sprache ausdrücken, sind die Kategorien, was man in der Naturgeschichte Terminologie nennt, die diagnostischen Merkmale des Inhalts. Aristoteles hat die von ihm aufgestellten Kate-

gorien von dem Gedankeninhalt streng unterschieden, und sie als eine Art von philosophischem Handwerkszeug betrachtet, mittelst dessen man durch den dialektischen Mechanismus die objectiven Wahrheiten und so auch die Wahrheiten der Natur erkennen könne. Die Kategorien bildeten hiernach einen künstlichen Rahmen, in dessen Fächern der Inhalt des Wissens aufgeschichtet werden sollte. In dieser Weise sind die Aristotelischen Katogorien nicht bloss von den scholastischen Philosophen gebraucht, sondern in der Logik überhaupt bis auf Kant angewendet, der den Gebrauch der Kategorien auf die Erfahrungsgegenstände, also besonders auf die Naturkunde, eingeschränkt wissen wollte, da die Vernunftgegenstände nach ihm nicht durch Kategorien erkennbar sein sollten. Kant fasste, wie Aristoteles selbst, die Kategorien als empirische Thatsachen, gewissermassen als Natursystem der Gedankenformen auf, das historisch hinstellt, nicht wissenschaftlich abgeleitet war. Mit Fichte und Hegel trat die Wendung ein, dass Fichte den Ursprung der Kategorien in den Gedanken selbst zeigte, und Hegel die Kategorien, als Formen in denen sich der Gedanke ausdrückt, mit dem Gedankeninhalt gänzlich identificirt, so dass er den Gedankeninhalt und die Kategorien gar nicht unterscheidet. Ueberall aber sind die Kategorien in der Logik mit den Urtheilen, d. i. mit den Beziehungen der Kategorien auf die Objecte und die Verhältnisse des Allgemeinen und Besonderen in den Objecten in Zusammenhang gebracht, vorzüglich bei Kant, der daher von kategorischen Urtheilen, kategorischem Imperativ spricht, während in der That die Kategorien blosse Gedankenmerkmale (Quantität, Qualität, Zeit, Art u. s. w.) sind, von denen erst die Bewegung der Urtheile ausgeht, ohne dass Urtheil und Kategorie dasselbe wäre. Bei Hegel, der Gedankeninhalt und Kategorien ganz identificirt, tritt dieser Widerspruch weniger heraus, andererseits aber erscheinen bei ihm, vorzüglich in der Logik, die Gedankenbestimmungen in den strengsten kategorischen Formen, die dann doch wieder, wenn nicht auf dieselbe, doch auf eine ähnliche Weise wie bei Aristoteles und Kant, auf die philosophische Betrachtung der Natur- und Geistesobjecte angewendet werden. Ich setze hier keinen Zweifel darin, dass dieses Verfahren des grossen Meisters in den Gegenständen der Philosophie des Geistes ganz richtig ist oder doch sein kann, weil darin das denkende Subject mit dem

Object identisch wird, der Geist sich also in seinen eigenen Formen erfasst. Die Kategorien des subjectiven Geistes können hier mit dem Inhalt des objetiven Geistes wirklich identisch werden. Naturgeist aber und logischer Geist, sind verschiedene Geister, die im Concreten gar nicht identisch sind.

In der Naturphilosophie kann jenes Verfahren wohl noch speculativ-logisch sein; aber es ist gewiss nicht naturgemäss, und am wenigsten in der Philosophie der organischen Natur geeignet, uns zum wahren Begriff des organischen Lebens und zur Kenntniss des Unterschiedes von Leben und Tod zu verhelfen. Die Naturphilosophie ist zwar einerseits ein Vergeistigen der Natur zu Gedanken durch den Prozess der Assimilation, andererseits aber muss die Idee der Natur auch in ihren eigenen Bestimmungen erfasst (assimilirt) werden, wenn Wahrheit in der philosophischen Naturkenntniss sein soll. Vielleicht hat sich Hegel zu sehr mit der allgemeinen Wahrheit, dass der Natur überhaupt eine Idee zu Grunde liegt und dass man sie als Idee auffassen müsse, begnügt, und in diesem Betracht eine absolute Identität des logischen und des Naturgeistes vorausgesetzt, während diese Identität nur eine ganz allgemeine ist, im Besonderen aber die Eigenthümlichkeiten der Naturideen so gross sind, dass es unmöglich ist sie in allgemeinen logischen Kategorien zu fassen. Bei Hegel ist die Naturphilosophie in der Logik vorgebildet, gewissermassen eine Evolution aus der Logik, allein die kategorische (logische) Behandlung der Naturphilosophie gibt höchstens nur das, *was man sonst künstliche Systeme in der Natur nennt; nämlich eine Klassification des Naturinhalts nach der Natur fremden Gedankenbestimmungen.* Hier wird es am meisten klar, dass in der That Kategorien und Gedankeninhalt ganz verschieden sein können und wirklich verschieden sind, wie auch Aristoteles annahm, der sich überhaupt mehr mit der Anwendung der Kategorien (Gedankenbestimmungen) auf die von ihm beobachteten Naturgegenstände beschäftigte. Die Verschiedenheit liegt wesentlich darin, dass überhaupt die logischen Kategorien abstracte Allgemeinheiten sind, die den concreten Inhalt nicht fassen, und dass gerade in dem concreten Inhalt die Naturbestimmungen am meisten von den Verstandesbestimmungen abweichen. Der kategorischen Betrachtungsweise der Natur fehlt daher der innere organische

Zusammenhang, das was wir das Natürliche in der Naturkunde nennen. Wenn man die Pflanzen nach ihrer Grösse in Bäume, Sträucher, Kräuter; nach dem Alter in Sommergewächse und ausdauernde; nach dem Nutzen in Futtergewächse, Nahrungs- und Arzneipflanzen; nach der Behandlung in Gärten- in Kalthaus- und Warmhauspflanzen eintheilt; so ist diess eine durchaus kategorische, logische d. h. nach Gedankenbestimmungen gemachte Behandlung; aber es ist nicht naturgemäss-philosophisch. Die Gedanken-(Verstandes-) Bestimmungen erscheinen hier in ihrer Anwendung auf die Natur vollkommen willkürlich; sie haben keinen Zusammenhang mit der Organisation des Objects; je logischer man verfährt, desto unnatürlicher (künstlicher) wird man verfahren. Die gedachten Verstandesbestimmungen, die wir so eben als Beispiele künstlicher Naturauffassungen angeführt haben, enthalten allerdings allgemeine Identitäten mit einzelnen Eigenschaften oder Merkmalen an der Pflanze, es ist ein Stück aus dem Natürlichen darin; allein die Natur wird dabei nicht als Ganzes in ihrer concreten, totalen Idee erkannt. Die logischen Ideen erscheinen also in der That in ihrer Anwendung auf die Natur als von dem organischen Zusammenhang des Naturinhalts ganz abweichende Kategorien, und die allgemeine Identität der Kategorien mit dem Naturgedankeninhalt ist im Besonderen nicht festzuhalten. In der Voraussetzung dieser Identität ist Hegel z. B. bei der Anwendung seiner logischen Kategorien auf die Begriffe von Leben und Organisation wieder in die antike Weltansicht zurückgefallen, dadurch, dass er den Begriff des organischen Lebens auch auf die Erde anwendet und die Erde einen Organismus nennt. Wie naturwidrig dieses ist, haben wir oben daran gesehen, dass man nach dieser Ansicht Leben und Tod nicht unterscheiden kann.

Eine naturgemässe Naturphilosophie muss uns nicht künstliche, sondern natürliche Systeme geben; d. h. die Natur muss darin in ihren eigenen Naturbestimmungen erkannt werden, in denen eine eigene Art von Allgemeinheit und Nothwendigkeit liegt, die gar nicht aus dem logischen Gedanken kommt. Die logische Nothwendigkeit ist dagegen in der Natur ganz und gar nicht nothwendig, sondern ganz willkürlich und zufällig, (gibt künstliche Systeme) es ist keine Nothwendigkeit der Prinzipien, sondern eine abstract-formelle Nothwendigkeit, die zu ganz fal-

schen künstlichen Consequenzen führt, wenn man dialektisch damit weiter geht. Das Weltganze z. B. muss uns in seiner naturgemässen Gliederung erscheinen, wenn es in seinen eigenen Naturbestimmungen aufgefasst wird; während es durch die Anwendung der abstracten Kategorie von Weltseele, Weltleben, Weltorganisation u. s. w. in einem identischen Verfliessen aller seiner Theile vorgestellt wird. Das was natürlich geschieden ist, wird durch die künstlichen Kategorien widernatürlich verbunden, und was natürlich zusammengehört, wie z. B. Wurzel, Knollen, Stengel als identische Anaphytosen der Pflanze, wird widernatürlich getrennt, indem man diese Anaphytosen als besondere Organe unterscheidet. Dass die Welt ein grosses Ganze ist, ist zwar richtig; aber eben als Naturganzes ist sie durch selbstständige Theile in sich gegliedert; es ist ein System von Gliedern, von Individualitäten, die auch in ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit betrachtet sein wollen. Gerade in dieser Gliederung liegt die Naturnothwendigkeit. Organisches und anorganisches Leben in der Natur sind so nothwendig verschieden, als der positive und negative Pol einer galvanischen Säule oder der Süd- und Nordpol eines Magneten. Diese Nothwendigkeit der Gliederung, worin der Gegensatz von Leben und Tod liegt, muss die Naturphilosophie erkennen, was aber durch die logischen Kategorien nicht möglich ist, sondern allein durch Auffassung der Naturbestimmungen in ihrer eigenen Entwickelung. Die Nothwendigkeit der Naturbegriffe kommt also durchaus nicht aus den Kategorien, wie man nach Kant angenommen hat, sondern die wahre Nothwendigkeit liegt in der Gliederung der Natur selbst. Das Studium der naturnothwendigen Gliederung des Kosmos hat in unserer Zeit ein weit höheres Interesse, als die äussere Harmonie und Identität von Leben und Tod, in der alle Eigenthümlichkeit des Besonderen zu einem identischen, kosmischen Brei zusammenschmilzt. Die kosmologischen Welteinheitsideen, die abstracten Vorstellungen von einem allgemeinen Ineinanderwirken aller Kräfte, welche man jetzt wieder in Gang zu bringen sucht, gehören den acherontischen Zeiten von Empedocles, Plato an, aus denen wir endlich herauszuwachsen streben müssen, um uns organischen Ideen zuzuwenden. Die Kategorien von Organismus und Organisation, die man in diesen kosmologischen Theorien gebraucht, indem man z. B. von dem Organismus der Erde spricht,

sind keine wahrhaft organischen, vielmehr ganz anorganische Kategorien, die man nach falschen Analogien mit organischen Namen belegt, und widernatürlich und äusserlich auf fremde Dinge überträgt; daher denn die philosophischen Consequenzen, die man aus ihnen zieht, entweder zu Oberflächlichkeiten oder zu immer grösseren Irrthümern führen, wie wir so etwas z. B. in Steffens' Anthropologie, in der die Begriffsbestimmungen des Menschen in geologischen Kategorien gesucht werden, oder bei Schubert sehen, der mit den Kategorien der Astronomie und Physik den Schlaf und den Somnambulismus zu fassen denkt.

In Betreff der Anwendung logischer Urtheile auf die naturphilosophischen Kategorien ist zu sagen, dass ein solch allgemeiner dialektischer Mechanismus, wie die Beziehungen des Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen, in den Naturprozessen freilich ebensogut vorkommt, wie in dem Mechanismus der Geistesoperationen; dass aber dieser Mechanismus das Eigenthümliche, Individuelle der Naturbestimmungen weiter nicht heraushebt. Mann kann nach den logischen Bestimmungen von Allgemeinheit in der Natur Gattungen und Arten festsetzen, weil sich der allgemeine Mechanismus solcher Beziehungen in der Natur wie in den Geistesthätigkeiten findet. Die so erhaltenen Gattungen und Arten sind aber keine natürliche, sondern künstliche Unterschiede. Die Alten unterschieden Pflanzengattungen nach dem Geruch der Blumen, wodurch z. B. die veilchenartig riechenden Blumen alle in die Gattung *Viola* kamen: *V. odorata*, *matronalis*, *leucoja etc.* Diese Pflanzen sind aber in ihrer Organisation gänzlich verschieden; *Viola matronalis* ist eine *Crucifera*, *V. leucoja* eine narcissenähnliche Pflanze, beide von den wahren Veilchen ganz abweichend; solche Gattungen sind also ganz künstlich, obgleich logisch richtig nach einer gegebenen Kategorie gebildet; ähnlich ist es mit den Linneischen Klassen, wo auch nur die Verstandesbestimmungen der Zahlenverhältnisse zu Grunde liegen. Hierbei kommt freilich die Nothwendigkeit aus den Kategorien; aber es ist auch eine künstliche Nothwendigkeit, die mit den Naturideen nichts zu thun hat. Man muss also nicht logische Gattungen, Klassen, sondern natürliche Gattungen, Klassen nach Natururtheilen und Naturschlüssen bilden, die von den logischen (nach Verstandesbestimmungen gebildeten) verschieden sind. So kann ferner der abstracte Begriff der Zweck-

mässigkeit in der Logik wie in der Natur vorhanden sein; aber daran ist in der concreten Naturkenntnis wenig gelegen, indem es bei dieser auf die eigenthümliche concrete Wirklichkeit der Zweckmässigkeit der Organisation bestimmter Pflanzen oder Thiere ankommt. Diese ist also philosophisch auch erst nach Naturbestimmungen aufzufassen.

Die wahre Naturphilosophie ist also, die Natur nicht in logischen Kategorien, sondern in ihrer eigenen Natursprache aufzufassen, in den Charakteren der Bestimmungen, die sich aus der Natur selbst immerfort wiederentwickeln. Die Nothwendigkeit dieser Bestimmungen kommt nicht aus den logischen Kategorien, sondern aus den eigenen Entwickelungsgesetzen und aus dem organischen Zusammenhang der Glieder in der Natur. Die Nothwendigkeit der natürlichen naturphilosophischen Begriffe ist also keine logische (die immer abstract und künstlich ist), sondern eine Naturnothwendigkeit. Die philosophische Auffassung dieser naturnothwendigen Naturbestimmungen ist es, was ich die Naturkategorien, zum Unterschied von den logischen Kategorien, die nur im Gebiete der Geistesphilosophie Geltung haben, nennen möchte. Was Hegel das Objective in der Naturphilosophie nennt, ist immer nur der logische Gedanke, insofern er aus dem subjectiven Geist entwickelt ist, das Objective darin ist nur Subject-Object; abstracte Objectivität; es ist nicht concrete Naturobjectivität; daher bleibt die Behandlung der Naturphilosophie mit logischen Kategorien immer künstlich, ein Linneeisches System der Naturphilosophie. Darin können dann sehr widernatürliche und unnatürliche Dinge vorkommen, indem natürlich Verbundenes getrennt, und natürlich Geschiedenes verbunden wird. Die Naturkategorien bilden sich aus der Entwickelung des organischen Zusammenhanges der Naturkörper, und Alles kommt dabei darauf an, diesen organischen Zusammenhang naturgemäss aufzufassen, indem man ihn auf seinen Ursprung in der Zeugung und Entwickelung bezieht. Diess ist nun aber eben der schwierige Punkt, an dem die empirischen Naturwissenschaften noch ebensosehr wie die Naturphilosophie leiden, und wodurch die Erreichung eines wahrhaft natürlichen Systems der Naturreiche erschwert wird, was in den Reichen der organischen Natur am Fühlbarsten wird. Man strebt zwar jetzt überall nach natürlichen Systemen, aber sie liegen noch mehr in dunklen

Ahnungen, als in klaren Begriffen vor uns, weil man sich von den antiken, zum Theil ganz scholastischen Kategorien der künstlichen Systematik nicht los machen kann, in denen das empirische Material einmal gefasst ist. Man rennt mit der alten logischen Consequenz alles Natürliche um. So steckt dann das natürliche System, z. B. das Kotyledonarsystem in der Botanik, voller künstlicher Elemente, die bloss mit etwas Natürlichem durchmengt sind. Die alten Griechen und Römer hatten eine durchaus künstliche, nach logischen und anorganischen Kategorien gebildete Systematik der Natur; sie fühlten nicht das Bedürfniss und hatten nicht die geringste Ahnung einer naturgemässen (naturvernünftigen) Organisation ihrer Naturkenntnisse, und was an naturgemässen Unterscheidungen bei ihnen vorkommt, wie z. B. die Unterscheidung der Mollusken und blutlosen Thiere bei Aristoteles, das liegt vielmehr als dunkles Räthsel da, und ist aus einzelnen äusseren Merkmalen mehr zufällig hingestellt, als nothwendig erkannt; an eine natürliche Eintheilung nach Naturbestimmungen war nicht zu denken. Aristoteles war ohnehin gewohnt, Alles nach Verstandesbestimmungen (Kategorien) zu betrachten, und diese Weise ist von Dioskorides und Plinius nachgeahmt. Die moderne natürliche Systematik hat sich mehr durch praktisches Gefühl, Instinkt und Takt, als aus philosophischer Einsicht entwickelt; das Philosophische, nämlich die Anwendung der logischen Kategorien, hat die Entwickelung dieses praktischen Gefühls mehr aufgehalten als gefördert, und zwar durch den Widerspruch der logischen Kategorien mit dem Zusammenhang des Naturinhaltes. Die logische, kategorische Systematisirung widerspricht besonders der natürlichen Verwandtschaft, die in den künstlichen, logischen Systemen ganz aufgeopfert werden muss, während sie den Grundpfeiler des natürlichen Systems bildet. In den natürlichen Systemen selbst ist der Begriff der natürlichen Verwandtschaft im Sinne der alten logischen Kategorien (Eintheilungen) ganz irrig aufgefasst worden, oder vielmehr es ist ein solcher Begriff so gut als gar nicht vorhanden, indem man, was verwandt und nicht verwandt ist, mehr nach Takt und Gutdünken, nach einem praktischen Gefühl, als nach bewussten Grundsätzen unterscheidet. Nach der natürlichen Verwandtschaft müssen in einem natürlichen System die Abtheilungen, die Klassen, Familien, Gattungen, Arten gebildet werden. Wie verschiedener

Ansicht man aber hierüber ist, beweist der Umstand, dass Büffon nur natürliche Arten gelten lassen wollte, alle anderen Abtheilungen für künstlich hielt; Tournefort erkannte nur Gattungen; Adanson nur Familien als natürliche Abtheilungen im Pflanzenreich an, und was man natürliches Pflanzensystem nennt, ist bis auf die neueste Zeit eine Darstellung der natürlichen Familien nach Adanson geblieben, wobei alle anderen Abtheilungen künstlich, nach der Linneischen Terminologie gebildet, geblieben sind. Adanson selbst unterschied die Familien durchaus durch künstliche Mittel. Er nahm nämlich als Merkmale die Form und Eigenschaften von allen Theilen der Pflanze. Diejenigen Pflanzen, welche in der grössten Zahl dieser Merkmale übereinstimmten, sollten zu einer Familie gehören. Die Merkmale wurden aber nach Verstandesbestimmungen gewählt und gezählt, und es ist keine Andeutung über den organischen Zusammenhang der verschiedenen Merkmale gegeben, aus dem allein eine natürliche Charakteristik hätte hervorgehen können, und die Festsetzung der Zahl der Merkmale, die zur Bildung einer Familie gehört, blieb ganz willkürlich. Adanson hat die natürlichen Verwandtschaften durch künstliche Merkmale gesucht. Iussieu hat die Reihen der Adanson'schen Familien der Pflanzen, nach Ray's Vorgange, in Klassen nach der Zahl der Kotyledonen, ebenfalls künstlich, gebracht, und es fehlte durchaus an natürlichen Regeln für eine natürliche Organisirung aller Abtheilungen des Pflanzenreichs. Man behilft sich immer mit logischen Regeln, d. h. man gruppirt nach Verstandesbestimmungen, wo man von dem praktischen Takt und dem Gutdünken verlassen wird. Dieser Zustand macht das Studium der Naturwissenschaften, und besonders der Naturgeschichte, trocken und ermüdend, weil es aller Einsicht in den organischen Zusammenhang und die vernünftige Gliederung des Ganzen ermangelt und zu einer gedankenlosen Registrirung nach logischen Kategorien wird, die auf den organischen Naturinhalt nicht passen. Jeder fühlt diesen Widerspruch wenn er auch unaufgeklärt bleibt, und darin liegt die wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen das Studium der Naturgeschichte, das allein ein empirisches, ästhetisches Interesse behält, und nur dadurch noch lebendig erhalten wird.

In dem Betrieb der Naturgeschichte auf Schulen liegt unter solchen Umständen kein so gutes Bildungsmittel für den jugend-

lichen Geist, als man sich vorgestellt hat, und als man von einer philosophisch natürlichen Systematik allerdings zu erwarten später berechtigt sein wird. In einer künstlichen Terminologie und Systematik findet sich der Geist niemals frei, weil ihm Ursache und Wirkung, Grund und Zusammenhang nicht deutlich werden, weil keine vernünftige Flüssigkeit in den Gegenständen ist und die blosse Formbeschreibung eine erdrückende Last für das mechanische Gedächtniss wird. Die künstliche Naturgeschichte ist kein Gegenstand, an dem man den jugendlichen Geist bilden könnte, weil der Naturgeist darin nicht erfasst, kein vernünftiger Zusammenhang darin ist. An unvernünftigen Dingen aber kann man einen vernünftigen Geist nicht bilden. Wenn die Naturgeschichte ein Bildungsmittel für den Geist werden soll, so muss erst der Grund einer vernünftigen natürlichen Morphologie und Systematik hineinkommen. Der Grund, wesshalb die Sprachen sich als ein vorzügliches Bildungsmittel für den Geist bewährt haben, liegt in nichts anderem, als weil vernünftige Gedanken in der Sprache ausgedrückt sind, in denen der Geist sich widerfindet und nach deren Ebenbildern sich selbst entwickeln kann. Eine formalistische oder scholastische Naturgeschichte kann nicht zum Muster für die Geistesbildung werden. Zwar kann sich auch an einer ästhetischen Naturanschauung ein empfängliches Gemüth erfreuen; aber selbst diese Freude kann durch einen theoretischen Formalismus im naturgeschichtlichen Unterricht verdorben werden. Die allgemeine menschliche Bildung wirft sich von den Sprachstudien auf historische Studien, weil in den Thaten des menschlichen Geistes Vernunft zu finden ist, an der man sich bilden kann. Die Naturwissenschaften sind in diesem Betracht ganz verlassen; das allgemein wissenschaftliche Interesse daran ist so gering, dass die Naturwissenschaften für die allgemein menschliche Bildung gar nicht in Anschlag kommen und sich höchstens auf eine ästhetische Liebhaberei beschränken. Man hat den Grund hiervon ganz mit Unrecht in der Ausdehnung des empirischen Materials der Naturgeschichte gesucht. Wer dieses Material genauer kennt, wird mir zugeben, dass das linguistische und historische Material mindestens ebenso gross und zum Theil schwieriger zugänglich ist, als das naturhistorische Material, und in der That kann man auch aus anderen Gründen ersehen, dass die Grösse des empirischen Materials den Grund der

allgemeinen Vernachlässigung der Naturstudien nicht enthält. Dieser Grund liegt vielmehr in der abschreckenden scholastisch künstlichen Gestalt der Wissenschaft, darin, dass keine Vernunft in den Methoden durchleuchtet; in der künstlichen Behandlung des Inhalts nach abgelebten Kategorien, so dass von einem Geist der Naturwissenschaften kaum die Rede sein kann, und diese vielmehr als ein Aggregat empirischer Massen ohne naturvernünftige Gliederung erscheint, in welche keine freie Einsicht möglich ist, wo man sich anstatt einer Einsicht vielmehr noch den Beweis der Unwissenheit führt und die Grösse der Wissenschaft darin sucht, dass man etwa von dem organischen Leben nichts wissen könne. Der Grund, wesshalb man also nicht nur kein allgemeines Interesse an den Naturstudien findet, sondern sogar das Interesse daran verliert und sich davon abwendet, liegt allein darin, dass die Naturwissenschaft noch keine vernünftige Gestalt hat, dass viel unbegriffenes Wunder, aber wenig geistige Einsicht darin liegt, das Material mehr ein künstliches Aggregat nach der Natur fremden logischen Kategorien ist, die mit dem wahren natürlichen Zusammenhang der Naturprozesse in Widerspruch stehen. Dieser Zustand ist um so merkwürdiger, als man die allgemeine vernünftige Entelechie in der Natur schon im Alterthum vor Augen hatte, und die Betrachtung derselben zur ersten Grundlage der Philosophie geworden ist, während jetzt dieser philosophische Zunder kein geistiges Feuer mehr fangen will. Die Ursache hiervon liegt allein in dem Widerspruch der antiken und modernen Naturanschauung, darin, dass die antike Naturanschauung, wenn auch eine abstracte, doch eine Idee der Natur in der Weltseelenlehre hatte, die moderne Naturanschauung aber bei dem Eingehen in alle impirischen Besonderheiten und Individualitäten der Natur diese allgemeine Idee verloren hat oder hat aufgeben müssen, während es an einer concret gegliederten Naturidee aller dieser Besonderheiten, namentlich an organischen Naturideen, an den wahren organisirten Begriffen vom organischen Leben im Gegensatz gegen die todte Natur fehlt. Es fehlt mit anderen Worten eine naturgemässe Gliederung der naturphilosophischen Ideen in ihrer natürlichen Durchbildung durch alle Besonderheiten der Naturgeschichte. Wenn die Naturgeschichte Bildungsmittel werden soll, so muss sie erst in vernünftigen Naturbestimmungen dargestellt werden. Eine bessere

Einsicht in das Wesen der natürlichen Verwandtschaft und eine auf Naturbestimmungen organisirte Systematik müssen hier vorausgehen.

Das Wesen der natürlichen Verwandtschaft kann man nur aus der Physiologie und organischen Entwickelungsgeschichte erkennen lernen, aus den Bildungsgesetzen derjenigen Organe, durch deren Formen und Eigenschaften die Verwandtschaft entsteht. Im praktischen Gefühl beurtheilt man die Verwandtschaften der Pflanzen und Thiere nach ihren äusseren Formähnlichkeiten. Diess reicht aber in der Wissenschaft nicht aus, weil sich bei äusserer Formähnlichkeit eine gänzliche Verschiedenheit der inneren Organisation finden kann, die wahre Verwandtschaft aber auf der Gesammtorganisation beruhen muss. Die äusseren Formen der Theile, z. B. an einer Pflanze: der Blätter, Blumen, sind in ihrer Entwickelung durch die innere Organisation bestimmt und nur aus der inneren Organisation in ihrer Entstehung begreiflich, und so müssen wir mit der Verwandtschaftstheorie viel tiefer steigen und die Verwandtschaft auf den Ursprung der Formen beziehen. Im Allgemeinen ist das verwandt, was eine gemeinsame Abstammung hat; die äusseren Formen sind also verwandt, insofern sie aus ähnlichen Keimen oder aus ähnlicher innerer Organisation entsprungen sind. Wie die ganze Pflanze aus dem Saamen, so kann sich überhaupt eine Mannigfaltigkeit äusserer Formen aus dem Keim der inneren Organisation an einzelnen Theilen entwickeln. Alle Theile, die einen gemeinsamen Ursprung haben, behalten untereinander in ihrer vollendeten Ausbildung einen organischen Zusammenhang; dieser organische Zusammenhang der äusseren Formen ist einer der wichtigsten Punkte in den natürlichen Systemen, der Centralpunkt, worauf die ganze Mannigfaltigkeit der Gestalten wieder bezogen und woraus sie ihrer Entstehung gemäss erklärt werden muss. Die innere Organisation, darf man sagen, ist die Ursache (das Entwickelungsprinzip) der äusseren Formen, und in diesen Beziehungen liegt der vernünftige Zusammenhang, den man in einem wahrhaft natürlichen System sucht, aus welchem sich die Naturkategorien bilden müssen, und wodurch ferner das Natursystem selbst zum vernünftigen Begriff und zum passenden Bildungsmittel für den Geist werden kann.

Die logischen Kategorien sind an sich fertige starre Formen, die sich überall in demselben abgeschlossenen Mechanismus bewegen, so wie man sie auf die Objecte der Erkenntniss in der Natur anwendet. Man klassificirt logisch den Inhalt nach Bestimmungen der Quantität, Qualität, Modalität, nach Materie, Kraft, Energie, Ruhe und Bewegung u. s. w. Man zerlegt auf diese Weise durch solche Gedankenbestimmungen das Object in hundert zerfetzte Stücke, denen aber die Hauptsache, nämlich der organische Zusammenhang der Dinge in sich selbst fehlt. Dieses Verfahren ist eine logische Anatomie, der das objective Lebensprinzip fehlt. Die logischen Bestimmungen finden sich zwar abstract in den Stücken der Natur wieder; aber die Natur ist in der logischen Zerstückelung nicht wieder zu finden. Die logisch-kategorische Naturbetrachtung schliesst sich in ihren eigenen Kreisen ab; aber die Naturkenntniss schreitet in neuen Entwickelungen immer weiter; die Erkenntniss der Natur ist kein fertiges Gebäude, sondern eine immer fortwachsende und sich verjüngende Pflanze. Dem gemäss muss es auch eine fortschreitende Generation von Naturkategorien geben, die von den logischen Formen um so mehr abweichen werden, als die Entwickelung der Natur in's Besondere sich ausbreitet. Einige haben zwar, wie selbst Hegel, die besonderen Formen der Naturentwickelung für zufällig und untergeordnet, des philosophischen Gedankens unwürdig erklärt. Man glaubt, die Natur falle im Besonderen in einzelne Zufälligkeiten ohne Gesetz, ohne Regel und Ordnung auseinander. Hegel spricht immer mit Verachtung von den Käferarten, Mollusken, Geschmeis, weil diese dem philosophischen Gedanken unangemessen seien. Hierin liegt freilich das Richtige, dass die Naturbestimmungen der besonderen Gliederung in der Natur mit den logischen Kategorien im Widerspruch sind. Aber daraus darf man nicht folgern, dass die logischen Gedankenformen hier massgebend nothwendig, die Natur aber zufällig sei; vielmehr ist daraus zu folgern, dass die logischen Formen zufällig (künstlich) in Bezug auf die Natur, die Natur selbst aber in ihrer eigenen, unerkannten Naturnothwendigkeit ist. Die logischen Kategorien sind dem Naturinhalt unangemessen, weil Natursystem und logisches Kategoriensystem wirklich nicht identisch, sondern verschieden sind. Das sogenannte logische Construiren der Natur ist

nicht das organische Sichselbstconstruiren der Natur, sondern verhält sich zu demselben wie Kunstsystem zum Natursystem. Durch den Widerspruch des logischen Construirens mit dem Lauf der Naturerscheinungen ist die Naturphilosophie bei den Naturforschern in Miscredit gekommen, und diess hat letztere zu dem entgegengesetzten Extrem geführt, alle Naturphilosophie als Hirngespinst zu verwerfen und sich somit gedankenloss der rohen, willkürlichen und zufälligen Empirie in die Arme zu werfen. In diesen entgegengesetzten Richtungen ist es von grosser Wichtigkeit, den rechten Weg zu finden, auf dem die Philosophie in den Naturstudien ihre Geltung behält, und die rohe Empirie zu vernünftiger Einsicht veredelt wird, so dass die Naturgeschichte ein Bildungsmittel für den Geist werden kann. Diese Vermittelung liegt in der richtigen Auffassung dessen, was man natürliches System nennt, so wie in der Entwickelung der von uns bezeichneten Naturkategorien. Die Werke: natürliches System des Pflanzenreichs, Natur der lebendigen Pflanze, Anaphytosis sind in diesem Sinne gearbeitet. Die darin durchgeführte Methode ist den geläufigen logisch-künstlichen antiken Betrachtungsweisen ganz entgegen. Man ist jetzt immer gewohnt, logische Kategorien (wie man sagt: Ideen, System) in die Natur hineinzulegen; unsere Betrachtungsweise lauft darauf hinaus, die Naturideen, den Geist der Natur, aus der Natur selbst herauszulesen. Dass Geist, Vernunft, innere Zweckmässigkeit in der Natur ist, sieht am Ende freilich nur der philosophische Gedanke ein, der sein Ebenbild in der Natur wiederfindet; die gedankenlosen, sinnlichen Empiriker werden niemals dazu kommen, und wenn die speculative Logik auch keinen anderen Einfluss gehabt hätte, als diese aus dem gedankenlosen Schlaf oder dem bewusstlosen Instinkt aufzuwecken, und in Furcht vor dem Gedanken zu halten, so wäre schon in diesem Irritament ein grosser Nutzen derselben zu finden.

In den anorganischen Naturwissenschaften, der Mechanik, Physik behält der abstracte logische Mechanismus noch eher seine Anwendung, weil der Mechanismus der Naturbewegungen in dieser Sphäre eine allgemeine Uebereinstimmung mit dem logischen Mechanismus behält. Mechanische und physikalische sind gewissermassen allgemeine, abstracte Prozesse, wie auch der logische Kategorienmechanismus. In der organischen Natur aber wird dieses ganz

anders, weil die Natur hier in concreter Individualität erscheint, die als selbstständig in jedem Individuum anerkannt sein will. Der Inhalt wird hier viel reicher, zusammengesetzter, in's Besondere durchgreifender, als dass er von den allgemein logischen Kategorien sollte gefasst werden können. Hier tritt das organische Lebensprinzip als Grund seiner eigenen individuellen Existenz auf, was alle seine concreten Bestimmungen in der grössten Mannigfaltigkeit aus sich selbst entwickelt, und zwar in so eigenthümlichen Gestalten, als sie die menschliche Vernunft kaum zu ahnen, vielweniger aus sich vorherzubestimmen (zu construiren) vermag. Den hier wirkenden lebendigen Naturgeist muss die Vernunft durchaus als von sich verschieden, ja sich gegenüberstehend anerkennen. Dass die organische Natur auch von einem Geist beseelt ist, ist richtig; dass der menschliche und der organische Naturgeist eine höhere Einheit in dem Weltgeist haben, ist auch nicht zu bestreiten; allein in dieser höheren Weltseeleneinheit hört die Naturforschung als solche auf; und indem man, wie die Alten, den Inhalt der speciellen Naturforschung sogleich auf die Weltseeleneinheit bezieht, zernichtet man die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit, die Individualität der Natur, die allein dasjenige ist, was das Wesen der wahren Naturforschung bildet. Diese Zurückführung alles Besonderen auf die höchste Weltseeleneinheit ist das Gebiet der Philosophie des Absoluten, in das sich kein Naturforscher versteigen kann, ohne als solcher sein innerstes Wesen aufzugeben. In der Philosophie des Absoluten liegt der Tod der concreten Naturforschung, vorzüglich der Tod der organischen Naturforschung. Es mag auch ihre Auferstehuug darin liegen, indessen werden die Naturforscher hier wohlthun, wenn sie in die Wünsche des Kranken einstimmen, der sein jetziges Leben gegen die ewige Seiligkeit erhalten wissen will, damit dem Zeitlichen auch sein Recht widerfahre.

(Fortsetzung folgt.)

Anhang zum Vorhergehenden, von Michelet.

In dem berühmten Verfasser vorstehender Blätter erkennen wir den geistreichen Vermittler zwischen Naturphilosophie und empirischer Naturkunde; und nichts ist zeitgemässer, als eine solche Vermittelung. Er hat den Punkt der Vernachlässigung und Unfruchtbarkeit der Naturwissenschaften für die allgemeine Bildung sehr schön in ihrer Zersplitterung in's Besondere gesehen und erwartet mit Recht die Heilung dieses Schadens von der Naturphilosophie. Wir begrüssen mit Freude auf der einen Seite die Zurückweisung der antiken Weltanschauung, welche, indem sie alle Naturerscheinungen mit Recht in Ein Allleben aufgehen liess, das Leben dann doch mit lauter anorganischen Kategorien erfassen zu können meinte: auf der andern Seite die Widerlegung des „Dynamismus," der durch eine mystische Theorie des Organismus nur anorganische Prinzipien hat abwenden wollen, ohne zu einer positiven Lehre durchzudringen.

Dass Hegel nun aber die Erde einen Organismus nennt, scheint mir noch nicht hinlänglich zu beweisen, dass er die wahre Begriffsbestimmung des Organismus nicht gegeben habe. Pflanze und Thier unterscheidet er sehr genau von mechanischen und chemischen Naturerscheinungen. Die Erde als ein allgemeines Individuum ist ihm nur der Punkt der Vermittelung zwischen beiden Gebieten, der das Bestehen ihres Unterschiedes gar nicht aufhalte. Die Erde ist der allgemeine Sammelplatz der todten Natur, aber als der Inbegriff der Bedingungen des Lebens ebenso der Ort, woran das Leben ersteht und worauf es fusst. Der sich stets von Neuem erfahrende meteorologische Prozess, die *generatio aequivoca*, die nicht durchaus wird weggeläugnet werden können, zeigt solche Uebergänge der todten Natur in die lebende, wie es Zwitergestalten zwischen Thier und Pflanze gibt. Das individuelle Leben bildet dann einen vollkommenen Gegensatz zur unorganischen Natur, der fest bleibt, wenn sich beide Seiten der Natur auch im Allleben, das unser Verfasser nicht läugnet, begegnen.

Mit Begierde erwarten wir in der Fortsetzung die Entwickelung der Naturkategorien, durch die das natürliche System an die

Stelle eines künstlichen Construirens der Natur kosten soll. Hier hat die Philosophie nur geduldig zu warten und dankbar zu begrüssen, was die Naturanschauung, die unser Verfasser in so reichem Masse besitzt, uns bringen wird. Die Philosophie fasst nur die gegebenen und bewährten Erfahrungen in den Gedanken. Wo sie natürliche Kategorien dargeboten sieht, ergreift sie dieselben begierig, wie Aristoteles' und Lamarque's Eintheilung der Thiergattungen, die ja der Verfasser als eine solche bezeichnet. Wir verkennen auch nicht den Unterschied zwischen Natur und Geist, so wenig als vorhin den von Tod und Leben. Wenn also auch in der Natur andere Kategorien vorkommen müssen, als im Geiste, eben weil sie beide sind, was sie sind, so ist doch die Natur so logisch, als der Geist. Denn die Vernunft (der Logos) stellt sich in beiden, wenn auch auf eigenthümliche Weise, dar. Das Logische bildet also das Band, welches diese beiden Zweige des Absoluten nothwendig zu Einem Ganzen verbindet.

Michelet.

III.

Ueber philosophisches Wissen und Naturwissen, logische Kategorien und „Naturkategorien."

(Mit Rücksicht auf den: „zur Philosophie der organischen Natur" überschriebenen Aufsatz des Hrn. Prof. Schultz.)

Erster Artikel.

Es ist, im Gebiete des geistigen Lebens, eine der erfreulichsten Erscheinungen unserer Zeit, dass mit dem — stets noch im Steigen begriffenen — Interesse für empirisches Naturwissen sich so häufig dasjenige für das speculative, im eigentlichen Sinne philosophische Denken in einem und demselben Individuum innig und dauernd zu verbinden vermag und keines der beiden am anderen sich abstumpft, noch vom anderen absorbirt und — zur Verzweiflung getrieben wird, wie dergleichen Erfahrungen in den nächst zurückliegenden Decennien wohl nicht zu den seltenen gehören. Verstehen wir den allgemeinen, alle Zeiten durchdringenden und bewältigenden Geist, mit dem Zeichen, das er uns durch die hervorstechenden Richtungen der Gegenwart gibt, recht: so liegt jener Erscheinung die grosse Wahrheit zum Grunde, dass das Fortschreiten sämmtlicher Wissenschaften, nach den verschiedensten Seiten und Stufen ihrer Ausbildung, wesentlich das Sichentwickeln eines ihnen allen gemeinsamen, in ihnen allen lebendigen und wirksamen geistigen Prinzips ist, das sich bewahrheitet, indem es dasjenige, was in den verschiedensten Entfaltungs- und Gestaltungsformen des Wahren sich darstellt, zur Form aller Formen

und zu einem Inhalte, der sich selbst bleibt, erhebt. Die Philosophie, als die Wissenschaft κατ' ἐξοχὴν, hat heut zu Tage schon eine solche Stellung gewonnen, dass sie von den andern Wissenschaften nicht mehr ignorirt werden darf, noch kann; und sie selbst, wenn sie sich gegen andere Sphären, z. B. das empirische Naturwissen, gleichgültig verhalten wollte, würde damit auf's Sicherste bekunden, nicht Philosophie der Wahrheit zu sein; — wie gewaltig gross auch die Kluft zwischen einem „ächten Philosophen“ und „ächten Empiriker“ dem alltäglichen Bewusstsein immerhin noch erscheinen mag, eben zumal wo man nicht gewohnt ist, die Sache selbst von ihrer menschlichen Repräsentation zu trennen und letztere wiederum, wie sie in ihrer Einzelheit auftritt, von den wirklichen Forderungen ihrer Zeit, hinter welchen sie oft um so weiter zurückbleibt, je stolzer sie sich geberdet. Die wahre Philosophie kann, in ihrem Bewusstsein von der Einheit beider, des Naturwissens und des philosophischen, den misslungenen Vereinigungsversuchen eben so ruhig, als den starrsten Verfestigungen des erscheinenden Gegensatzes beider, zusehen. Die Einheit beider ist nicht Menschenwerk; so kann dann auch das Hervortreten dieser Einheit durch menschlichen Irrthum nur temporär aufgehalten, nicht aber mit verkehrt oder gar völlig unterdrückt werden.

Ein solches Bewusstsein muss sich der Philosoph unserer Zeit eben so wohl gegen die Verkennungen, als auch gegen die Anerkennungen von anderen Giebieten her zu bewahren suchen. Letztere sind in der That oft so sehr eigentlich nur die ersteren, dass, wo man ihnen begegnet, nichts Eiligeres zu thun ist, als sie zurückzuweisen; erstere kommen wiederum oft, in ihrer wahren Bedeutung gefasst, den letzteren so nahe, dass sie sich, (und diess noch zu grossem Vortheil für die analytische Ausbildung der Wissenschaft) nur ein wenig zurechtgestellt und in den Fluss der Entwickelung gebracht, für das begreifende Wissen des Wahren selbst auf's Beste benutzen lassen, und man hat eher für sie zu danken, als sich gegen sie zu vertheidigen. Es hat schon manche Opposition gegen die Philosophie derselben sowohl durch Zuführung brauchbaren Materiales von Aussen her, als auch durch die Anregung, die sie zu consequenter und bestimmter ausgeprägten Formentwickelungen nach einzelnen Seiten hin gegeben hat,

bei weitem mehr genützt, als andrerseits tausend beifällige Zustimmungen und apologetische Commentare, oder nur mechanisch nach der Methode und Terminologie der Schule ausgeführte Darstellungen, — gegen deren Formen, begrifflos manchmal vom Autor gegeben, wie vom Leser empfangen, ein (gewiss sehr zu entschuldigender) Widerwille den bei weitem grösseren Theile des gebildeten Publikums noch erfüllt. Eine Aussöhnung zwischen den strengern Formen, in denen sich die Philosophie als Wissenschaft bewegt, und denjenigen, die allen Sphären geistiger Thätigkeit gemeinsam und daher in der gebildeten Welt die allgemein gangbaren sind, wird dann erst wirklich beginnen können, wenn das wissenschaftlich befähigte, gegen die Philosophie aber noch einseitig befangene Publikum die letztere ihrem Inhalte nach für dasjenige achten lernt, was von jedem geistigen Besitzthume, von jeder Thatsache des lebendigen Bewusstseins eigentlich nur der reinste, innerste Ertrag ist; was die wahren und darum wesentlich realen Prinzipien für alle gewussten — also auch für die empirisch gewussten — Dinge in sich schliesst; was keine für sich getrennt zu bleiben bestimmte Sphäre, in diesem Sinne also auch keine „höhere" gegen die anderen sein soll, sondern vielmehr die Sphäre, in der die gesammten Dinge, wie sie die wahren sind, gewusst werden, und in der die Dinge, wie sie sind, also auch immerhin für die sinnliche Anschauung bloss sind, erst **wahrhaft gewusst** werden. Es wird wohl dann für einen so eigenthümlichen Inhalt, der, von jeglichem andern unterschieden, doch keinen von sich ausscheidet und gegen keinen gleichgültig bleibt, die Forderung einer eigenthümlichen Form und eines sonst nicht gewöhnlichen Ausdruckes, bei aller Verwandtschaft und Klangähnlichkeit mit sonst sehr gewohnten Formen und Ausdrücken, wenigstens nicht unbillig erscheinen dürfen! In der That sind hier Inhalt und Form so sehr von einander abhängig, dass sie vielmehr Eins sind. Um so erklärlicher, aber auch für den Billigdenkenden gerechtfertigter ist der Gebrauch aparter und singulärer Formen da, wo oftmals der gebildete Laie scheinbar dieselbe Sache auf ungemein plane und verständliche Weise in der gewöhnlichen Sprache ausdrückt, wodurch er denn freilich gegen den Philosophen von Fach sehr in den Vordergrund tritt

und dem grassirenden Philosophenhasse jedesmal frische Nahrung zuführt!

In der Philosophie kommt eigentlich nichts Neues vor; alles was sonst gewusst wird, hat darin schon eine Stelle. Aber die Philosophie ist eben so wenig mit allem demjenigen, was sonst irgendwie gewusst wird, Ein und Dasselbe; denn ihr gehört, wie schon gesagt, nur das Wahre von Allem, was gewusst wird, an, oder sie ist Alles, was gewusst wird, in der Form der **Wahrheit**. Die Philosophie ist darum auch nicht die „Summe" aller Wissenschaften; sondern was in diesen Wahres ist, gehört als solches der Philosophie an; sie ist in allem Wissen das wahre Wissen.

Es ist von der grössten Wichtigkeit, dass man sich das Verhältniss der Philosophie zu anderem Wissen und damit auch zum Wissen von „anderen Dingen," recht klar mache. Das wahre Wissen von den Dingen ist mit dem Wissen von den Dingen, wie sie wahr sind, identisch: die Wahrheit des Wissens besteht ja eben in der Identität des Wissens und Seins. Somit kann und soll man vernünftigerweise auch die Philosophie nicht anders, als die Wissenschaft der Wahrheit aller Dinge fassen. — Das Wichtigste aber nächstdem ist, dass man die Wahrheit als Subject fasse, als „das Wahre," das sich lebendig bewegende Wahre. Dieses selber, das den Inhalt der Philosophie ausmacht und ihr die eigene Form gibt, hat die Natur in Allem als das Allgemeine, nicht bloss zu sein, sondern sich bewegend zu verhalten (nämlich lebendig hervorgehend); und zwar eine Bewegung zu vollziehen, an der alles was ist Antheil hat, insofern dieses nämlich fortbewegt wird zu demjenigen, was es wahrhaft ist; wobei immer das Bewegende die Wahrheit ist, die sich zu sich selbst bewegt.

Auf die Bewegung des Wahren zu sich selbst, deren immerdar sich erneuerndes Resultat das in sich selbst Wahre und seiner selbst Gewisse, in allem Wechsel bei sich selbst Bleibende ist, kommt überall viel an, namentlich da, wo irgend einer Existenz in der objectiven Welt ihre wissenschaftliche Stelle angewiesen werden soll. Denn alles das Andere, was durch das in sich selbst Wahre freilich zur Unwahrheit (oder doch nur relativen Wahrheit) herabgesetzt wird, hat an dem in sich selbst Wahren (nicht

etwa nur einen äusseren Massstab, sondern) seine wesentliche Bedingung und seine innerliche, treibende, belebende Macht; in eben dem Masse nämlich, in welchem es zur Unwahrheit herabgesetzt wird, geht es auch über seine eigene Unwahrheit und Relativität hinaus; es verlässt immer mehr sein eigenes **blosses Sein**, als die unwahre Gestalt des Wahren. Mit jedem Verluste des unmittelbaren Seins erfährt es einen Zuwachs an Wesenhaftigkeit, und auch die Substantialität des Wesens muss selbst noch an dem Widerspruche ihrer eigenen Bedingungen zu Grunde gehen, um zu dem Wahren — seine Selbstvermittelung hiermit Vollendenden — zu erstehen, das es nun als das aller Bewegung zu Grunde Liegende erkennt, und, durch die ganze vorhergegangene Entwickelung zur Einheit mit ihm erhoben, als sich selbst **begreift**. — Die Bewegung des Wahren zu sich selbst ist in der Philosophie nicht nur, sondern in allem wissenschaftlichen Begreifen das formale Prinzip. Wir bezeichnen jene Bewegung im Allgemeinen mit dem Worte: „Denken," und das Wahre als die absolute Macht, welche solche Bewegung ausübt, mit dem Worte: „Vernunft." Die Vernunft hat einen Ausdruck für jede Bewegung, die sie vornimmt, und diesen Ausdruck, als ein wirklich von der Vernunft Gedachtes, durch ihre Selbstbewegung Bestimmtes, ein Geschehen und eine That der Vernunft zugleich, nennen wir „Kategorie." Die Kategorie bezeichnet nicht nur den jedesmaligen Bewegungsact der denkenden Vernunft durch den ganzen Verlauf dieser Entwickelung hindurch, sondern sie ist auch dieser Bewegungsact selbst in der Sprache eines denkenden Volkes und jedes denkenden Individuums. Dem Vorurtheil gegen allzuhäufiges Vorkommen der Denkkategorien der Vernunft liegt gewöhnlich ein Missverständniss über ihre Entstehung und ihr Wesen zum Grunde; an Kategorien muss jede vernünftige Entwickelung ablaufen, und die Philosophie verdient so wenig den Vorwurf, dieselben gemacht zu haben oder einen unnützen Vorrath davon zu besitzen, dass sie vielmehr, in ihrem Ausdruck leider an die natürlichen Mittheilungsmittel der Menschen gebunden, den Reichthum jener noch lange nicht erschöpft und die Bedeutsamkeit noch lange nicht hinreichend in der Sprache entfaltet und herausgewendet hat, welche als die ihrige in der letzteren verborgen liegt. Der neueren Philo-

sophie gebührt das Lob, hierin vorzugsweise viel und Grosses geleistet zu haben, und unter den vorhergegangenen lässt sich ihr in dieser Hinsicht nur die aristotelische zur Seite stellen, welcher freilich die unvergleichliche Füg- und Bildsamkeit ihrer Sprache, in der noch dazu der ganze Schatz von Intelligenz eines hoch begabten und geistig gereiften Volkes niedergelegt war, zu Statten kam.

Die Kategorien sind die bestimmten Formen, in denen das von der allgemeinen Vernunft Gedachte als Gedachtes erscheint. So ist in der ewigen Selbstbewegung der Vernunft ihr eignes unmittelbares Sein das Erste, woran sie diese Bewegung beginnt, welche aber darin besteht, dieses Erste als ein ihr in Wahrheit Unangemessenes aufzuheben; und es ist nur dasselbe, wenn wir sagen, es geschehe durch die Vernunft, dass das Sein als Unmittelbares sich über sich selbst hinausbewege. Dieser wichtigen Eigenthümlichkeit der sich bewegenden Vernunft: aufhebend hervorzubringen, — der „Negativität" der Vernunft, — begegnen wir in allen ihren Entwickelungen. Die Negativität der denkenden Vernunft ist der eigentliche Lebensgrund für ihre Entwickelungsmomente; denn indem sie das an ihrer Wahrheit sich als Unwahres Erweisende von Stufe zu Stufe aufhebt, bewegt sich das sogenannte Unwahre von Stufe zu Stufe zugleich fort, es gewinnt immer mehr an Consistenz und Wahrheitsangemessenheit, bis es zur vollen Wahrheit kommt, welche damit zu sich selbst kommt und an und aus ihren Negationen sich vollständig selbst begreift. Das Negiren in den Entwickelungen des vernünftigen Denkens ist immer wesentlich zugleich Poniren; und was es ponirt, gehört nur durch die ihm inwohnende negative Macht diesen Entwickelungen an. Das von der denkenden Vernunft (hinaus) Gesetzte, geht über sich als (bloss) Gesetztes wiederum hinaus, überwindet aber damit das (von Anderem her) Gesetztsein und wird zu einem Sich-Selbst-Setzenden, Sich-Selbst-Bestimmenden, welches eben die Vernunft ist. Die Vernunft begreift so das unmittelbare Sein als ihr eignes; damit hat sie aber auch die Macht über dasselbe. Das „Sein" wiederum kommt zu seinem „Begriffe," nämlich zu der ihr eignes Sein begreifenden Vernunft.

Ganz so, wie das bis hierher bloss als Gedachtes betrachtete „Sein,“ verhält sich auch das von der Vernunft (als sich selbst bestimmender) frei entlassene erfüllte Sein. Dieses ist eben auch wieder ein unmittelbares, aber in wirkliche äusserliche Existenzen auseinandergelegtes, als viele seiende, in räumlichem Dasein verwirklichte Gedanken der göttlichen Vernunft; nicht selbst vernünftige, ja auf ihrer niederen Stufe noch ohne irgend ein „Selbst,“ — in denen aber die Vernunft das allein Wirksame, Bewegende und Bestimmende ist. Diese räumlich Seienden, als Totalität gefasst, sind das, was wir „Natur“ nennen; es ist die Sphäre der Unmittelbarkeit, welche von der göttlichen Vernunft, die sich auhh in **ihr zu sich selbst** bewegt, mit den in ihr auftretenden Erscheinungen und Gestaltungen nur über sich hinausgehoben und in den Fluss einer Entwickelung gebracht wird, welche erst da endigt (aber auch gipfelt), wo die Vernunft selbst in ihr, als in der überwundenen (aber auch entwickelten) zur (wenn auch, weil in ihr, darum noch äusserlichen) Existenz kommt: Organismus des Lebendigen.

Hier wird nun von selbst klar, dass alle die Bildungen, Beziehungen und Entwicklungen innerhalb der Natur eben so gut, wie die innerhalb der Logik, Denkbestimmunen der ewigen Vernunft, der philosophischen und göttlichen, sind; nur hier in der Natur freilich in der Weise der Aeusserlichkeit und in concrete Existenzen auseinanderlegt. Nicht unsere Philosophie ist es, welche die Erscheinungen der Natur in logische Kategorien, als in ein ihnen Fremdes, von der Natur selber gleichsam Perhorrescirtes, hineinzwängt: sondern die Philosophie, welcher die Natur schon ohne all' unser Zuthun angehört, ist vom ewigen Gotte uns Menschen längst vorgedacht, und die Logik ist selbst die Urlogik der Natur und Welt, welche wir uns, kümmerlich von Jahrhundert zu Jahrhundert, nur zu immer reinerem, wissenschaftlichem Bewusstsein zu bringen suchen. Es ist daher noch viel zu wenig gesagt, wenn selbst zugegeben wird, die vernünftige Logik stimme mit der Natur, in deren Ordnung, Zweck- und Gesetzmässigkeit, überein; denn was in der Natur Vernünftiges ist, kann nur ein und dasselbe Vernünftige mit dem überhaupt Vernünftigen sein, das sich in seiner reinsten und nacktesten Form ohne alle concrete Erfüllung und sinnliche Umhüllung in der Logik dar-

legt. Dass die Natur so die verkörperte Logik sei, dagegen bildet die scheinbare Zufälligkeit, die Vereinzelung und das Ausser- und Nebeneinander der Natur, trotz aller ihrer Zweck- und Gesetzmässigkeit, keine Instanz; denn eben durch die Weise der Aeusserlichkeit soll sie ja ihre wirklichen Existenzen von bloss gedachten Wesen unterscheiden; und eben das Gesetzmässige und Beständige in ihr gehört mit innerer Nothwendigkeit dem Begriffe an, dem sie endlich völlig verfällt.

Alle die erscheinenden Uebergänge der Körperwelt, diess unabsehbare Zueinander, Ineinander und Auseinander, das uns die Natur darstellt, hat tief und innerlich seinen Grund in der sich nach Aussen richtenden Selbstbewegung der Vernunft; und nur weil die Natur die von einer ewigen Vernunft ausser ihr durch und durch bestimmte ist, walten in ihr Gesetze mit solch' unerbittlicher Nothwendigkeit. Ihre Bildungen aber sind, so unbewusst und unfrei sie in sich immerhin sind, doch die allerfreiesten Gestaltungen des in sich vernunftvollsten und im Anschauen seiner selbst seligsten Bildners. An ihnen, als Productionen, den ewigen Producenten, und zwar wie dieser damit sich zu sich selbst und zu ihnen verhält, erkennen, — ist, wie leicht einzusehen, eine ganz andere Aufgabe, als die Productionen, wie sie sich zu einander verhalten, erkennen: jene liegt dem Naturphilosophen, diese dem Naturkenner, im gewöhnlichen Sinne, vor. Die Naturphilosophie ist ein der ewigen Vernuuft des Schöpfers Nachdenken, ein im Geiste demselben Nachschaffen der Natur; die Naturkenntniss, im gewöhnlichen Sinne, geht auf die Einzelheit der Erscheinungen ein, verliert sich oft in dieser, oder kommt höchstens bis zu Verstandesreflexionen über dieselbe. Gleichwohl sind die zunächst rein sinnlichen Auffassungen im Gebiete der letzteren (der Naturkenntniss), und ihre sich daran knüpfenden spärlichen Erwerbungen für den Geist der unentbehrlich wichtige Anfang für die Ausbildung ersterer. Der die Natur zuerst mittels der Sinne nur anschauende Geist wird zu einem über die Natur denkenden; dieser aber, zuerst über die Natur denkend, reift immer mehr zu einem in und mit ihr denkenden, der höchsten Blüthe, zu der es die Naturkenntniss bringt.

Temmler.

IV.

Die geschichtlichen Voraussetzungen des hebräischen Religionsprinzips und ihr Uebergang in dasselbe.

Mit besonderer Berücksichtigung der neuestsn Verhandlungen über diesen Gegenstand.

D a r g e s t e l l t
von
Dr. Fr. Beck.

Die dogmatische Leidenschaft in der Behandlung der Religionsgeschichte, namentlich der biblischen, hatte in den theologischen Reibungen, an denen die fortwährende Geltung des Christenthums als Autorität hing, ihren höchsten Gipfel erreicht, und zwar nicht nur auf Seiten der die traditionelle Ansicht Behauptenden, sondern in noch höherem Masse, weil in ursprünglicher Kraft, auf Seiten der sogenannten Kritiker. Die theologische Leidenschaft in dem Festhalten der Tradition hat sich in ihren tausendjährigen Kämpfen abgearbeitet, und verlöre sie den Boden, den sie noch immer an dem menschlichen Eigennutz hat, dem die Aufrechthaltung eines Privilegiums vor Allem geht, dann wäre ihr die Wurzel ihres Lebens in der Gegenwart abgeschnitten. Die Leidenschaft der Entheiligung der religiösen Geheimnisse ist aber noch neu, der Schlüssel zur Enträthselung des religiösen Widerspruchs erst seit Kurzem dargeboten, und die Anwendung und Bewährung desselben ist mit jener feurigen, ungestümen Einseitigkeit geschehen, die eine heftige Spannung mit dem theologischen Gegensatze nothwendig machte. Die Religion ist das Werk des Menschen, so heisst es, der Mensch handelt immer nach gewissen Motiven, Grundsätzen, Absichten, die sich mithin auch in seinen religiösen Schöpfungen

müssen nachweisen lassen, und die Erklärung derselben, namentlich insoweit sie einen geschichtlichen Hergang darstellen, besteht in ihrer Zurückführung auf diese oft ganz individuellen und particulären Voraussetzungen, denen der Kritiker nachzuspüren hat. Dieselbe Leidenschaft, mit der sich der Theologe in die vermeintlich göttlichen Geheimnisse vertieft, nicht um sie in ihrem innersten Grunde, der den Sterblichen immer verborgen bleiben muss, zu enträthseln, sondern nur um einzelne Aeusserlichkeiten an ihnen, wie ihren Zweck und Sinn für den Menschen, ihren Zusammenhang und ihre Widerspruchslosigkeit ans Licht zu stellen — dieselbe, sagen wir, finden wir auch bei dem Kritiker, allein in einer entgegengesetzten Richtung und mit der Absicht, seinem Gegenstande auf den Grund zu kommen. Aber diese Leidenschaft wird, eben weil sie Leidenschaft ist, d. h. auf die unmittelbare Durchsetzung und Bewährung eines abstracten, nicht genauer bestimmten Gedankens losgeht, nimmer zum Ziele führen können.

Die Kritik hatte über dem abstracten Menschen den wirklichen, geschichtlichen Menschen vergessen. Der wirkliche Mensch kann nur aus seiner geschichtlichen Situation, aus der ganzen geistigen Atmosphäre, in die er hineingestellt, erkannt werden; nur die Elemente dieser geschichtlichen Welt geben die Motive zum Verständniss der geistigen, namentlich religiösen Erzeugnisse der Einzelnen ab. Die Kritik des neuen Testaments hat sich in der Tübinger Schule zu dieser Erkenntniss erhoben und dieselbe mit seltenem Scharfsinn und auf eine schlagend überzeugende Weise durchgeführt, wie man namentlich aus dem das ganze neutestamentliche Gebiet umfassenden Werke von Schwegler ersehen kann. Die Voraussetzungen des neuen Testaments, die in der früheren Kritik nur in ganz abstracter Weise als religiös oder zufällig individuell gefasst wurden, zerfallen auf diesem Standpunkte in bestimmte geschichtliche Gruppen, deren Erkenntniss die Erklärung und Kritik des Einzelnen regulirt.

Auf dem Gebiete der alttestamentlichen Religionswissenschaft hat sich eine ähnliche geschichtliche Behandlungsweise erzeugt. Während es früher als die Aufgabe alttestamentlicher Wissenschaft betrachtet wurde, den Mosaismus als eine besondere Erscheinung der göttlichen Oekonomie, also als wenigstens relative göttliche Offenbarung zu erkennen, während auf dem philosophischen Standpunkte

moderner Theologie diese Aufgabe sich dahin bestimmte (ganz gemäss dem Feuerbachischen Ausspruche, dass die speculative Philosophie die zur Vernunft gebrachte Theologie sei), den Mosaismus als Entwickelungsstufe des religiösen Geistes, d. h. als nothwendiges Moment des Religionsbegriffes zu begreifen; so ist es die Aufgabe jetziger Wissenschaft, die alttestamentliche Religion in ihrem geschichtlichen Werden, in ihren geschichtlichen Voraussetzungen, mithin als volksthümliches Erzeugniss, als menschliches Werk zu erkennen, und eben damit den Heiligenschein einer göttlichen Offenbarung, und einer sich selbst machenden jenseitigen logisch-dialektischen Entwickelung vollends zu zerstören.

Man hat die hebräische Religion immer nur in ihrer höchsten Entwickelung, in ihrer idealen Reinheit zum Gegenstande der wissenschaftlichen Betrachtung gemacht und gewissermassen stillschweigend den biblischen Schriftstellern ihre Voraussetzung von der Ursprünglichkeit derselben zugegeben, und wenn auch die vielfachen Anklänge an den Naturdienst sich selbst in dem Gesetze nicht verkennen lassen, so hat man sich immer bemüht, die Fremdartigkeit dieser Bestimmungen zu behaupten und ihnen einen willkürlichen symbolischen Sinn unterzuschieben. Diese fremdartigen Bestandtheile haben somit nicht eine vernünftige Auffassung der hebräischen Religion gefördert, sondern sind vielmehr selbst durch einen ihnen untergeschobenen höheren idealen Sinn um ihre wahre Bedeutung gebracht und so in der That entstellt worden. Man setzte voraus, dass jener höhere Sinn ihnen entweder immanent sei und durch allegorische Ausdeutung herauszubringen, oder aber, dass der Gesetzgeber eine ihnen ursprünglich fremde Beziehung auf sein religiöses Prinzip gegeben, indem er sie, wegen der Anhänglichkeit des Volkes an seinem alten aus Aegypten herübergenommenen Aberglauben, in das neue Religions- und Cultsystem aufnehmen zu müssen glaubte. Was die erstere Ansicht unmittelbar in den göttlichen Zweck verlegt, wird in der letzteren der berechnenden Klugheit des Gesetzgebers zugeschrieben. Aber in beiden Fällen wird doch die Voraussetzung von der bereits gegebenen Entwickelung des höheren Prinzips in- oder ausserhalb jener symbolischen Formen zugegeben. Diese Ansicht beruht aber auf kritischen Voraussetzungen, die schon längst abgethan sind. Sie muss, wenn nicht die göttliche Eingebung des Gesetzes, doch

immer die Abfassung des Pentateuches durch Moses behaupten, denn sobald der ganze Wust von Bestimmungen über den Ritus auf ihn zurückgeführt wird, kann ihre schriftliche Fixirung ihm auch nicht abgesprochen werden. Es wären in der That alle Untersuchungen über Abfassungszeit biblischer Schriften überflüssig, wenn sie nur ein Urtheil über die formelle Vollendung derselben gestatten dürften, ohne dass man berechtigt wäre, einen Schluss aus der in eine spätere Zeit versetzten Abfassung einer Schrift auf den späteren Ursprung ihres geistigen Gehalts oder der in ihr niedergelegten eigenthümlichen Anschauung zu ziehen. Dieser Unterschied zwischen der formellen schriftstellerischen Vollendung und den Vorstellungen, dem Standpunkte eines Buches, ist als unhaltbar erkannt; den Inhalt, den wir nur aus Schriften kennen, deren spätere Abfassung uns zur Gewissheit geworden, sind wir nicht berechtigt, auf eine frühere Zeit zurückzuschieben. Wird man also durch sein kritisches Gewissen verhindert, den Pentateuch z. B. als Werk des Mose anzusehen, so hat man auch kein Recht, den ganzen Standpunkt des Pentateuchs auf Moses zurückzuführen; das allmählige Werden des Pentateuchs schliesst ein allmähliges Werden des gesetzlichen, jehovistischen Standpunktes in sich. Sobald wir nur dieses Ergebniss festhalten, ist uns der Schlüssel zum Verständniss der israelitischen Geschichte gegeben. Die dem höheren Prinzip widersprechenden Elemente, die, der officiellen Lüge der Geschichtschreibung zufolge, dasselbe zur Voraussetzung hatten, finden vielmehr ihre Erklärung aus einem selbstständigen niedrigeren Prinzipe, der wahren Voraussetzung jenes höheren; die kritische Betrachtung widerspricht also schnurstracks der officiellen der biblischen Schriftsteller. Sie erkennt in der ganzen hebräischen Geschichtschreibung eine fortwährende, sich immer steigernde Verunstaltung der wahren Geschichte vom Pentateuche an bis zur Chronik, deren Enstellung so vielfache Anklänge an römisch-katholische Lüge darbietet und schon längst das wahre Geheimniss einer solchen Historiographie enthüllt haben sollte. Dem Umstande, dass die Literatur erst nach dem Siege des jehovistischen Prinzips sich zu entwickeln anfing und immer in den Händen der Anhänger jenes Prinzips, als der allein Gebildeten, blieb, haben wir diese Gestaltung der hebräischen Geschichte zu verdanken.

Man würde die fremdartigen Elemente, die mit dem hebräischen Cultus verwandt sind, sowohl, als das wahre Verhältniss des Götzendienstes zum Jehovismus leichter erkannt haben, wenn eine genauere Einsicht in das ganze vorderasiatische Religionssystem nicht vermisst wäre. Von diesem hatte man aber nur sehr fragmentarische Kenntnisse, die nicht geeignet waren, ein hinreichendes Licht über den hebräischen Götzendienst zu werfen; meistens kannte man nur den Götzendienst aus dem alten Testament selbst, also als voraussetzliche Abart des Jehovismus. Die Religionsphilosophie und Kritik neuerer Zeit hat aber ein regeres Interesse an der Religionsgeschichte hervorgerufen; die Entzifferung einer Menge phönizischer Inschriften hat reichere Hülfsmittel zur Kenntniss der vorderasiatischen Religion dargeboten, als mit denen man sich bisher begnügen musste.

Aus einem religionsphilosophischen Interesse ist das Werk von Vatke hervorgegangen. Die aus der Religionsgeschichte entlehnten Momente dienen hier zur Bestätigung der philosophischen Ansicht von der Nothwendigkeit eines allmähligen Werdens des religiösen Selbstbewusstseins. Vergl. p. 389. Wollte man sich vorstellen, dass das Prinzip der alttestamentlichen Religion schon im salomonischen Zeitalter, ja noch früher, nach allen Seiten entwickelt gewesen wäre, und im äusseren Gegensatze zum Götzendienste sich erhalten und höchstens nach einzelnen Seiten fortgebildet hätte, und wollte man auf der anderen Seite den Götzendienst ebenso in reinem Fürsichsein auffassen, so würde man die wirkliche Geschichte und den lebendigen Kampf der Geister zu einem abstracten Schattenbilde machen, die Analogie der späterhin von den Hebräern vollbrachten Idealisirung verkennen und den Gang der Geschichte nicht begreifen, der das hebräische Prinzip solchem Conflicte preis gab und die wesentlichen Elemente der asiatischen Naturreligion zu den Hebräern hinströmen liess.

Ueber Vatke's Ansicht vom Ursprunge des höheren idealen Prinzips der hebräischen Cultur werden wir erst später zu sprechen kommen, hier war es nur unsere Absicht, ihn als Vertreter einer geschichtlich-philosophischen Ansicht von der hebräischen Religion namhaft zu machen. Auch Br. Bauer steht einer geschichtlichen Ansicht nicht fern. Er gibt die Begründung vieler gesetzlichen Bestimmungen in dem Naturdienste zu, und weist ihren Zusammen-

hang mit demselben nach. Das kühnste und zugleich gründlichste Werk auf diesem Gebiete ist das von Movers über die phönicische Religion, worin der ganze Inhalt jener Religion in ihren vielfachen Bestimmungen, soweit es die vorhandenen Quellen gestatten, erörtert wird. Diese Untersuchungen werden die nothwendige Grundlage jeder besonnenen Kritik der hebräischen Religionsgeschichte abgeben, und es werden namentlich in dieser Abhandlung ihre wesentlichen Ergebnisse, unter allgemeinere Gesichtspunkte gebracht, als Grundlage der über die hebräische Religion aufzustellenden Ansicht benutzt werden. Niemals ist wohl der geschichtliche Zusammenhang der hebräischen Religion mit den anderen vorderasiatischen Culten so schlagend nachgewiesen als hier. Wie nach einer solchen Vorarbeit eine Schrift, wie die von Daumer, hat entstehen können, würde räthselhaft sein, wenn nicht ein einmal gefasster Lieblingsgedanke oder Vorurtheil selbst die einfachste Wahrheit auf alle Weise sich vom Leibe halten müsste. Die Schrift von Daumers ist nichts als eine Anekdoten- und Curiosensammlung, ohne irgend ein zusammenhaltendes Prinzip, als eben das Interesse, ein einmal gefasstes Vorurtheil von der Entstehung des hebräischen Cultus aus dem Moloch- und Eseldienste, die einen ganz entgegengesetzten Sinn haben sollen, *à tout prix* zu erhärten. Die Ausführungen über den semitischen Naturdienst sind aus Movers entlehnt, die Hauptsache aber, die Entdeckung einer Menge amerikanischer und polynesischer Anklänge an den Mosaismus, verdankt der Leser dem fleissigen Studium des Herrn Daumer selbst. Das Ganze entbehrt einer wissenschaftlichen Form; durch die Vorstellungsassociation kommt der Verfasser von Einem zum Anderen; etymologische Aehnlichkeiten geben ihm zu den abenteuerlichsten Combinationen Anlass, ohne dass er nur im Entferntesten die linguistische Gelehrsamkeit, den philologischen Takt, die kritische Besonnenheit besitzt, die zu derartigen Zusammenstellungen erheischt wird. Nichts in der Welt kann der Willkür des Verfassers ein Band anlegen, weder Geschichte, noch Geographie, noch Grammatik. Er kennt nur zwei Leidenschaften, von denen er sich ganz und gar überwältigen lässt, für den Molochdienst nämlich und für den Eselcultus. Wo er von dem einen spricht, hat er den anderen gänzlich vergessen.

Wir wollen in unserer Untersuchung von den geschichtlichen Voraussetzungen der hebräischen Religion, deren Detail wir aus

Movers entnehmen, ausgehen, um demnächst das hebräische Prinzip in seinem Hervorgange aus denselben in's Auge zu fassen.

Die geschichtlichen Voraussetzungen der hebräischen Religion sind in der allgemeinen semitischen zu suchen; allerdings können wir dieselbe nur aus den besonderen Verzweigungen, deren eben die hebräische eine ist; allein der gemeinsame Hintergrund lässt sich immer aus den besonderen Erscheinungen herausfinden, deren wesentliche Einheit bei allem sonstigen Unterschied sich nicht verkennen lässt. Es ist schon Vieles gewonnen, wenn die hebräische Religion unter diesen allgemeinen Gesichtspunkt gebracht wird, was mit Nothwendigkeit aus der nicht abzuläugnenden natürlichen Verwandtschaft folgt. Ein sich auch auf das Gebiet des Natürlichen erstreckender Gegensatz, wie er allerdings in dem Phantome eines Volkes Gottes hindurchscheint, widerspricht zu sehr dem Augenscheine, als dass Jemand in unserer Zeit den Muth haben sollte, ihn zu behaupten. Allein auch die natürliche Verwandtschaft in Sprache, Sitten etc. zugegeben, wird man doch nimmer den theologischen Standpunkt dahin bringen, die religiöse zu anerkennen; nicht nur wird er die biblische Religion von der allgemeinen Religionsgeschichte, sondern auch von des erwählten Volkes eigener Natur und Geschichte losreissen, er wird die geistige Seite des Lebens von der natürlichen schroff abtrennen als abstracte göttliche Gnadengabe. Es ist aber jetzt zur allgemeinen Anerkennung gebracht, dass es eben die Religion ist, worin die Völker das Bewusstsein ihres eigenen Wesens ausgesprochen und die Mächte gestaltet haben, von denen sie in ihrem weltlichen Leben getrieben wurden. Die Religion ist das ausgesprochene Geheimniss dieses Lebens, der Heiligenschein, worin es seine Verklärung und seine Weihe gefunden. Und wie sollte sich denn hier ein Gegensatz finden, der keinen Boden in der Natur hätte?. Es ist ungeschichtlich, sagt Movers, wenn man bei Völkern, die neben und unter einander wohnen, dieselbe Sprache reden, nach ihrer Abstammung in einem genealogischen Verhältnisse stehen und eine gemeinschaftliche Stammsage aufbewahren, eine totale Differenz des religiösen Glaubens und der Gottesverehrung annehmen wollte.

Dieser Schluss auf eine religiöse Einheit lässt sich aber nicht bloss aus der natürlichen Verwandtschaft herleiten, sondern wird auf unbefangene Weise in der Bibel selbst vorausgesetzt, wenn

Elemente des Naturcultus ohne irgend eine polemische Beziehung erwähnt werden, z. B. heilige Bäume (Gen. 13, 18. 24, 33.), oder heilige Gebirge (Gen. 22, 2.), Quellen (21, 27.), Steine (Bätylien 18, 18): wir können selbst die höchste Entwicklungsstufe des religiösen Geistes bei den Hebräern, als der natürliche Boden ganz verlassen war, auf das allgemeine Prinzip des Semitismus, als seine Quelle, zurückführen, und zwar nicht bloss durch Aufzeigung einer Menge Bestimmungen des Cultus und der prophetisch-visionären Symbolik, die unmöglich entstanden sein konnten, nachdem das Prinzip bereits zu der höheren Idealität, in der wir es hier vorfinden, entwickelt war. Allein der Unterschied darf desshalb nicht übersehen werden: während es die Aufgabe anderer semitischen Völker wurde, die Naturreligion auszubilden und sie einem Volke zu übergeben, das dieselbe zu einer wahrhaft menschlichen Welt verarbeiten sollte, schlugen die Hebräer den entgegengesetzten Weg ein, der auch von Haus aus in der gemeinsamen Voraussetzung, als dunkler Trieb zur ideellen Auffassung, vorgezeichnet war. Vergl. Vatke p. 260, 389. Das ursprüngliche Prinzip des Semitismus schliesst diesen Dualismus in sich.

Und welches ist nun der Stamm des semitischen Volkes, dem die Aufgabe geworden, die natürliche Seite des gemeinsamen Prinzips in ihrer ganzen Schroffheit hervorzubilden? Es ist derselbe, der auch der weltliche, culturgeschichtliche Vertreter der Semiten im Alterthume war, also der phönicische. Wenn also hier von semitischer Religion die Rede ist, ist immer die phönicische gemeint, als die, welche die Naturseite des Simitismus zu ihrer höchsten Entwickelung gebracht hat. Die natürlichen Elemente, die sich im alten Testament zerstreut vorfinden, müssen hier ihre wahre Stelle als Momente eines grösseren Kreises finden. Die Ausbildung der natürlichen Seite der semitischen Religion, die uns die phönicische Mythologie darstellt, ist auch in der Zeit der geistigen, idealen Entwickelung des Hebräismus vorangegangen; die Dualität des gemeinsamen Prinzips ist nicht in der Weise zu verstehen, als wenn die beiden Seiten sich gleichzeitig und unabhängig von einander entwickelt hätten, vielmehr ist erst durch die Ausbildung der Naturreligion das Bewusstsein der idealen Seite allmählich entstanden und erscheint desshalb immer als Gegensatz des natürlichen Bewusstseins.

Die phönicische Religion aber ist wegen der vielfachen Beziehungen der Phönicier zu andern Völkern mit einer Menge aussersemitischer Elemente versetzt; zuerst von Aegypten her, woselbst ein halbes Jahrtausend hindurch semitische Volksstämme sich niedergelassen hatten, was sogar zu der Behauptung Veranlassung gegeben hat (Movers p. 39), die der älteren Ansicht schnurstracks widerspricht, dass überall, wo es sich darum handelt, phönicische Elemente in der ägyptischen Religion nachzuweisen, der Satz festzuhalten sei, dass da, wo der ägyptische Natur- und Gestirndienst auf eine solche Weise mit der Religion der Phönicier zusammentrifft, dass eine Entlehnung von der einen oder anderen Seite angenommen werden muss, die Verwandtschaft vom Einflusse der semitischen Religion durch die Phönicier herrühren müsse, und nicht umgekehrt. Die vielen ägyptischen Elemente, die man in früherer Zeit als auf willkürliche Weise von Moses in die Gesetzgebung aufgenommen ansah, sollen demnach im Grunde von semitischem Ursprunge sein und ebendarum ihre natürliche Stelle im Gesetze haben. Bei allem dem hat doch auch die semitische Religion ihrerseits nicht nur von der ägyptischen, sondern auch von den ostasiatischen Religionen vielfache Elemente aufgenommen, was allerdings nur möglich war unter der Voraussetzung einer schon von vorn herein gegebenen Verwandtschaft, die hier in dem, wenn auch sehr verschieden modificirten, doch allen gemeinsamen siderischen Gharaker zu suchen ist. Wäre nicht der Gestirncult unter den Phöniciern einheimisch, so würden sie nie darauf gekommen sein, die von Ostasien herstammenden Feuergötter anzubeten, was immer nur so geschehen konnte, dass sie ihre eigenen Götter mit den fremden Attributen versahen und sich damit die Identität derselben mit den auswärtigen Göttern zum Bewusstsein brachten. Diese Vermischung ursprünglich unabhängiger, religiöser Vorstellungsweisen ist sehr frühzeitig vor sich gegangen. Schon in der Genesis finden wir Data, aus denen auf einen sich auch auf das religiöse Gebiet erstreckenden Verkehr schliessen lässt (Gen. 14, 2). Das Hauptereigniss, von dem aller fernere Einfluss datirt, ist aber das Auftreten des assyrischen Reiches auf dem Schauplatze der Geschichte. Jetzt ist von dem sogenannten Himmelsheer die Rede (2. Kön. 23, 5. 17, 10. 21, 24.), und die Gestirne werden als

solche, nicht als Repräsentanten allgemeiner Naturmächte Gegenstand des Cultus.

Die phönicische Religion ist wesentlich Naturdienst in der Weise nämlich, dass sie die allgemeinen Potenzen des Naturlebens in den himmlischen Wesen, den Gestirnen, verkörpert, mithin diese als Naturgötter anbetet. Der Inhalt, um dessenwillen die Gestirne vergöttert werden, ist somit ein selbstständiger, unabhängig von ihnen gegebener, der oft auf ziemlich willkürliche und zufällige Weise mit ihnen verknüpft wird. Dieselben Himmelskörper können auf diese Weise in ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Beziehungen verehrt werden, insofern sie als Sternbilder verschiedener Naturmächte gelten. Die Naturmächte aber sind es, denen der Cultus gilt, und der Charakter desselben ist ganz durch das Wesen jener Mächte bestimmt, jene Mächte sind eben nur dieselbe Thätigkeit, die der Cultus darstellt. Durch den Einfluss des assyrischen, babylonischen und medopersischen Reiches, in denen allen das nämliche Religionssystem herrschte,*) trat eine Aenderung in dieser Beziehung ein. Die Gestirne wurden jetzt Gegenstand eines selbstständigen Cultus wegen der von ihnen unzertrennlichen Eigenschaft des Lichtes und des Feuers, sie wurden als hehre, heilige Wesen angeschaut, im gänzlichen Gegensatze zu den den Menschen so befreundeten und sein eigenes Leben in dessen wesentlichsten Beziehungen darstellenden Naturgöttern. Allein diese wurden desshalb keineswegs verläugnet, sondern der fremde Cultus und die fremden Attribute, die niemals die Identität des göttlichen Wesens aufheben durften, nur neben die alten gestellt, wie auch ihrerseits die Perser und Babylonier die Attribute der

*) „Seit dem Auftreten der Assyrer in Vorderasien, gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts, war über den grössten Theil Asiens von den Gränzen Indiens und Baktras bis an die Küsten des mittelländischen Meeres wesentlich eine und dieselbe Religion überall als Staatsreligion eingeführt und in allmählich immer grösseren Kreisen verbreitet; denn wie die Aufeinanderfolge der asiatischen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer und Medoperser im Grunde nur ein Dynastienwechsel war, bei dem das Regierungssystem und die Politik auf die Ecken der assyrischen Monarchie überging, so blieb auch das Religionssystem bei den Chaldäern und Persern, von Modificationen abgesehen, wesentlich dasselbe, welches schon die Assyrer geltend gemacht hatten." (Movers, p. 71.)

phönicischen Götter auf die ihrigen übertrugen und sich somit auch ihren Cult aneigneten. Die verschiedensten Culte sind so in einander übergegangen und die complicirtesten Gottesbegriffe, die sich denken lassen, entstanden. Doch darf es nicht übersehen werden, dass die phönicischen Götter eben als Naturgötter die Möglichkeit in sich enthalten, auch die andere, dem menschlichen Leben fremde oder gar feindselige Seite, die in den auf sich selbst beruhenden; ihren eigenen überirdischen Gesetzen gehorchenden Licht- und Feuerwesen des Himmels angeschaut wurde, an sich hervortreten zu lassen, besonders insofern sie selbst als siderische Potenzen betrachtet wurden. Der nächste Stützpunkt für die Theokratie wird wohl die Identität der Gestirne gewesen sein, und dann wird noch die in dem Begriff der Naturgötter liegende und aus demselben heraus sich entwickelnde Dualität und Entgegensetzung hinzugekommen sein. Diese innere Möglichkeit musste zur Wirklichkeit werden, sobald die Geschichte die betreffenden Religionskreise in äussere Berührung mit einander gebracht hatte. So konnte di› phönicische Religion eine so hohe Ausbildung und reiche Mannigfaltigkeit erreichen, als wir in der That in ihr vorfinden; sie konnte erst dadurch ihrem natürlichen Prinzip seinen vollen Gehalt geben, dass sie es mit fremden Anschauungen versetzte und dieselben wiederum mit diesem Prinzip durchdrang. Aber in demselben Masse, als sie ihre Virtuosität in der Verarbeitung der ihrem Wesen entsprechenden Elemente auswärtiger Religionen entfaltete, entwickelte sich das ideale, übersinnliche Prinzip in Israel, das von nun an alle Kräfte seines Geistes auf die Gestaltung und Sicherstellung dieses Prinzips verwendete, während der Naturdienst immer mehr den Charakter eines Fremdartigen, Antinationalen bekam, als an dessen Ausbildung der hebräisshe Geist nicht betheiligt war. Die Dualität des semitischen Prinzips trat erst dann hervor, als die verschiedenen stammangehörigen Volksgeister ihre eigenthümliche Productivität zu entwickeln begannen und eben damit in Kampf gegen einander traten, ein Kampf, der eben seine geschichtliche Bedeutung innerhalb des einen Volkes hatte, dem die Hervorbildung des idealen Prinzips zur Aufgabe geworden war, als Kampf zwischen dem niederen, in den Naturdienst versunkenen Volksleben und dem prophetisch-priesterlichen Geiste,

der sein Organ sowohl in erwählten, kastenmässig abgeschlossenen Kreisen, als in vereinzelten erleuchteten Männern hatte.

Das höhere Prinzip aber, welches von diesen Männern vertreten wurde, konnte sich nur mit steter Beziehung auf das geschichtlich vorausgegangene Princip entwickeln, das, wie wir eben sahen, auch innerhalb des hebräischen Volkes selbst einen Boden fand; sein Ursprung lässt sich nur unter der Voraussetzung jenes Prinzips erklären, als dessen eigenes ideale Supplement. Dem widerspricht allerdings eine genugsam bekannte romantische Geschichtsansicht, welche die Entwickelung der Menschheit als Abfall von einem höheren Princip betrachtet, und der unter Anderen A. W. von Schlegel Worte geliehen hat: „Je mehr ich in der alten Weltgeschichte forsche, um so mehr überzeuge ich mich, dass die gesitteten Völker von einer reineren Verehrung des höheren Wesens ausgegangen sind, dass die magische Gewalt der Natur über die Einbildungskraft des damaligen Menschengeschlechts erst später die Volksgötterei hervorrief und endlich in dem Volksglauben die geistigen Religonsbegriffe ganz verdunkelte, während die Weisen allein das uralte Geheimniss im Heiligthum bewahrten." Auch Movers scheint dieser Ansicht beizupflichten. Allein seine ganze Darstellung jenes ursprünglichen, vermeintlich höheren Standpunktes fällt sehr karg und dürftig aus, im Vergleiche mit der reichen Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit des Naturdienstes. Wenn Movers aus dem Umstande, dass der oberste Gott der Semiten, El, auch Eljon = Bel Saturnus geheissen habe, den Schluss zieht, dass dieser El mit dem Gen. 14, 18. f. genannten eins sei und folglich nach v. 22. a. a. O. derselbe als Jehova: so wird das nicht zugegeben werden können. Bekanntlich hat die Stelle in der Genesis zu den abentheuerlichsten Fabeln Veranlassung gegeben, und selbst in der einfachen Form der biblischen Sage kann die Absicht nicht verkannt werden, den gemeinsamen obersten Gott der Semiten dem hebräischen Volke in seinem Ahnherrn ausschliesslich zu vindiciren und somit die stammverwandten Völker als Abtrünnige erscheinen zu lassen, eine Absicht, die auch Gen. 9, 26. hindurchscheint. Das Einzige, was sich über diesen El, als gemeinsamen Gott der Semiten, feststellen lässt, ist, dass er die allgemeinste und unbestimmteste Form des Naturlebens gewesen, ohne noch auf ausschliessliche Weise an irgend eine bestimmte Erscheinung oder Aeusserung desselben

gebunden zu sein. Er gehört aber um nichts weniger, was auch Movers nicht verkennt, ganz und gar der Naturanschauung an, die eben noch eine unentwickelte, unbestimmte ist. Nur dadurch, dass jener oberste Gott den allgemeinen Begriff der Naturgottheit in sich fasste, ward es möglich, dass er nachher mit allen den bestimmten Naturgottheiten zusammenfallen konnte, die in der That nur sein eigenes Geheimniss an den Tag brachten. Die ganze nachfolgende reiche Naturanschauung ist ein fortlaufender Commentar zu jenen einfachen Voraussetzungen.

Man verwechselt die Unbestimmtheit der Naturanschauung mit der über derselben erhabenen idealen Anschauung, man verkennt den durchgreifenden Unterschied des schon in der biblischen Sage a. a. O. als der allgemeinen Macht der Natur (קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ.) bezeichneten El Eljon von dem seinen wesentlichen Gegenstand in der menschlichen Welt findenden Jehova.

Von einer Geschichte jener Urform der Naturreligion kann nicht die Rede sein; als unbestimmt, unentwickelt ist sie eben geschichtslos, ihre Geschichte ist eben ihre Bestimmung, also etwas anderes, als sie selbst, nämlich die ausgebildete Naturreligion. Der unbestimmte El'scultus, dem wir allerdings ein empirisches Dasein nicht absprechen dürfen, ist nichts als die unendliche Vereinfachung der späteren reichen Naturanschauung, und zwar eben der Naturanschauung, nicht der geistigen. Es muss immer festgehalten werden, dass jener Cult sich ganz innerhalb dieser Schranken befand und nur durch die geschichtliche Durchbrechung derselben es zur Entfaltung eines nur *potentia* dagewesenen höheren Princips bringen konnte, in dem die Naturanschauung die wahre, concrete Einfachheit gewann, deren nur unbestimmter Widerschein in ihrer Voraussetzung enthalten war.

So wird man allerdings sagen können, dass die ursprüngliche Einfachheit erst im Monotheismus zu ihrer Wahrheit gekommen und somit diesem verwandter als dem Naturculte gewesen ist, wenn man nur nicht vergisst, dass jene Einfachheit sich noch immer innerhalb der Naturanschauung befand, deren ganzer Reichthum entwickelt werden musste, bevor dieser Boden verlassen und die Bestimmtheit des Göttlichen in geistiger Weise gefasst werden konnte. Die wahre und wirkliche Einfachheit als concrete Einheit

des Mannigfaltigen konnte erst in der geistigen Anschauung erreicht werden, welche somit das Räthsel der Naturreligion gelöst hat.

Wegen dieser Unbestimmtheit seines Wesens ist jener angeblich geistige Gott gänzlich aus dem geschichtlichen Leben der Religion verdrängt und hat nur seinen Platz in der mythologischen Tradition oder in den Mysterien der Geweihten bewahrt. Er ist in keine lebendige Beziehung zu der übrigen Götterwelt gesetzt. Diess ist aber der Fall mit der Naturgottheit in ihrer nächsten Bestimmung als Bel, welcher als der Vater der anderen Götter vorgestellt wird, mithin in der Vorstellung von denselben untrennbar ist. Er setzt aber als der Vater die Söhne voraus, als Alter (אֵיתָן) die Jungen, als Fürst (αρχων των δαιμονιων Mt. 12, 24) den Hofstaat. Seine Vorstellung ist die des natürlichen Daseins, wenn auch nur in dessen allgemeinsten Formen und Aeusserungen, z. B. die des Lichtes, des Feuers (aus der wahrscheinlich die Bezeichnungen בַּעַל חֶעוֹן Dl. 26, 15 und בַּעַל זְבוּב herzuleiten sind), aber ganz besonders die der Zeit (worauf auch der Ausdruck der Alte von Tagen, Dan. 7, 9 anzuspielen scheint), und er wird als Zeitgott, d. h. metaphysisch als das ewige, uranfängliche, sich stets gleichbleibende Wesen אֱבִיעַד, חָלַד (חֶלֶד) genannt, wenn auch hier die mythische Vorstellung von einer Offenbarung als König in der Urzeit hereinspielt. Der Name חלד kommt bei den Griechen wieder als Kronos vor. Und wegen dieser Identität des Bel mit Saturnus bestätigt sich die Nachricht der Profanschriftsteller von dem jüdischen Saturncultus, der ja auch in der berühmten Stelle Amos 5, 26 ausdrücklich erwähnt wird. Kijun und Keiron ist der Name des Saturn als Trägers der Welt und entspricht genau dem Symbole einer Säule, unter welchem er vorgestellt wird. Das Amos'sche Saturnbild wird die Figur einer solchen Säule gehabt haben. Diese Symbolik hat sich übrigens im Jehovaculte erhalten, (in den Tempelsäulen) sowie auch die attischen Prädikate Saturns später auf Jehova als den Heiligen und Geweihten übertragen wurden. Dass dieser Gott mit dem Planeten Saturn zusammengebracht wurde, hängt mit astrologischen Vorstellungen zusammen, die kaum aus dem semitischen Religionskreise erklärt werden können — es würde vielmehr in demselben, als wesentlichem Naturdienste, ein so unscheinbarer Planet nicht zu der grossen Bedeutung, den obersten Gott selbst

darzustellen, gekommen sein —; dass aber diese Verknüpfung sehr frühzeitig vor sich gegangen, erhellt aus der seit undenklichen Zeiten über das ganze Vorderasien verbreiteten Heiligung des Saturntages, der bekanntlich in der Bibel von der göttlichen Feier nach der Schöpfung hergeleitet wird. Wir haben aber schon oben darauf hingedeutet, dass die Vermischung semitischer oder ostasiatischer Religionselemente von den frühesten Zeiten datire, und dass eben der Planet Saturn auf diese Weise in den semitischen Religionskreis aufgenommen worden ist, dafür spricht auch der Umstand, dass Saturn in der babylonischen und persischen Religion als oberster Gott der ganzen Welt galt, deren einzelne Länder den anderen Göttern als Lehen — ganz in der Weise des persischen an Satrapen ausgestückten Reiches — zufielen. Auch diese Vorstellung finden wir im A. T. wieder, indem Jehova der Sonne und dem Monde und dem ganzen Himmelsheere, jedwedem sein besonderes Land angewiesen, Deut. 4, 19, und wie nach persischer Vorstellungsweise die Erde an die zwölf Zeichen des Thierkreises vertheilt war, so nach den israelitischen Begriffen nach der Zahl der zwölf Stämme, Deut. 32, 8.

Es erhellt aus diesen, aus dem Saturndienste in die hebräische Religion aufgenommenen, Elementen, dass man mit weit grösserem Rechte Bel-Saturnus als den unbestimmten El, als den gemeinsamen Gott der Semiten bezeichnen darf. Movers will aber das nur von dem noch nicht mit einem bestimmten Naturobjecte identificirten El gelten lassen, während er doch nicht im Stande ist, bestimmte Züge an diesem Gotte herauszuheben, die sich in der späteren Entwickelung der hebräischen Religion erhalten haben. Allerdings mag der El auch der gemeinsame, ursprüngliche Gott der Semiten gewesen sein, es ist aber damit nicht viel gesagt, da selbst die stupende Gelehrsamkeit eines Movers gar nichts Bestimmtes, Geschichtliches an demselben oder seinem Culte namhaft hat machen können; die Gemeinsamkeit lässt sich in der That um viel weiter verfolgen bis zu einem Gottesbilde, dessen zum Theil auf semitischem Boden gewachsene, theils aus ostasiatischen Religionskreisen entnommene Züge auch nicht in der späteren Entwickelung der hebräischen Religiosidee verwischt sind. Bel, an den die Idee des Planeten Saturn, als der welterhaltenden Macht (wofür derselbe in den ostasiatischen Religionen galt) angelehnt wurde, kann also als

der allgemeine Gott der Semiten gelten, und er hat nicht nur in seiner hier besprochenen ursprünglichen, einfachen Gestalt, sondern noch mehr durch seine fernere Entwickelung in einer Reihe von Naturgöttern seine Bedeutung in der späteren hebräischen Religion behauptet. Indem wir aber diese Entwickelung betrachten und in solcher Weise die Gemeinsamkeit auch auf abgeleitete, secundäre Göttergestalten ausdehnen müssen, darf der Unterschied nicht übersehen werden, der darin besteht, dass Bel alle Bestimmungen der abgeleiteten Götter in sich vereinigt, während diese nicht seine allgemeinen Bestimmungen in sich aufgenommen haben, woraus sich also ergibt, dass nur Bel als der alle Bestimmungen der Naturgottheit, von den abstractesten bis zu den concretesten, in sich vereinigende, als der gemeinsame oberste Gott der Semiten gelten, und dass man, nur von seinem Begriffe ausgehend, alle an die Naturreligion erinnernde Momente des hebräischen Cultus erklären könne.

Der oberste Gott der Semiten hat also eine andere Bedeutung nach dem jedesmaligen Verhältniss, worin er zu den abgeleiteten Göttern gesetzt wird. Wir, die wir uns die Erkenntniss der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Bewusstseins zur Aufgabe gesetzt haben, müssen natürlich das Moment des Unterschiedes der einzelnen Götter gegen einander festhalten; das religiöse Bewusstsein aber, das seinen Gegenstand in irgend einem Gotte findet, kann denselben unmöglich von dem Wesen trennen, das ihm als der allgemeine Inbegriff alles Göttlichen gilt, es muss mithin die besonderen Gottheiten als identisch mit dem allgemeinen, höchsten Gotte betrachten, oder es hat in denselben nur diesen zum Gegenstande. Insofern der höchste Gott von den abgeleiteten getrennt wird, hört er eben damit auf Gott zu sein, und sein Verschwinden aus dem religiösen Bewusstsein als solchem muss ihn in sein Gegentheil verkehren, so dass er als ein Teufel und mythisch als ein in seiner wohlverwahrten Burg im siebenten Himmel wohnender Gauner und Räuber vorgestellt wird (Movers p. 321). So lange aber das nicht geschehen, wird er noch unbefangen mit den immer reicher und mannigfaltiger ausgebildeten Gestalten der Naturreligion identificirt, und zwar zuerst mit Baal (בַּעַל, wogegen בֵּל Jer. 50, 2. Jes. 46, 1.) als seiner nächsten Bestimmung, und dieser ist die allgemeine, geschichtliche, immer gebliebene Naturgottheit der semitischen Völker, als deren Herr und Besitzer er auch schon

durch seinen Namen bezeichnet wird. Baal hat die wirkliche lebendige Natur zu seinem Inhalte, nicht die abstracten metaphysischen Schemen, wie der Belus. Als die allgemeine Macht der Natur, als der Inbegriff der Naturkräfte ist Baal allgemeiner Name, wenn auch nicht bloss appellativische Bezeichnung der Gottheit in ihren verschiedenen Beziehungen; da die Gottheit wesentlich nur eine, mit sich identische ist, wird der Name allerdings als *nomen proprium* zu betrachten sein, erhält aber eine noch nähere Bestimmung durch Beifügung anderer Namen, die uns die besonderen Seiten der allgemeinen Naturgottheit vor Augen stellen. Der eine Baal wird dergestalt zu einer Mannigfaltigkeit einzelner Naturgötter (בְּעָלִים), deren wesentliche Einheit für die religiöse Anschauung immer fest stand. Der allgemeine Begriff der Naturgottheit ist der der erzeugenden, hervorbringenden Kraft, und das bestimmte Naturobject, in dem diese Kraft verkörpert ist, ist die Sonne, die ebenfalls in der babylonischen Religion, wenn auch mittelst anderer Motive, eine Hauptrolle spielt. Wie wir eben sahen, dass der alte Bel, gleichsam der abgeschiedene Geist der Naturgottheit, die metaphysische Abstraction derselben, sein natürliches Substrat in dem unscheinbaren Planeten Saturn hatte, so finden wir hier den Baal, als den lebenskräftigen, inhaltvollen Gott, an einen entsprechenden Himmelskörper geknüpft. Der Unterschied zwischen Saturnus und Sol wird uns den zwischen Bel und Baal stattfindenden veranschaulichen können, wenn auch das religiöse Bewusstsein sich denselben nicht vergegenwärtigte.

Der Umstand, dass in Bel, als dem ursprünglichen Gotte, eine einfachere Form der Gottesanschauung gegeben ist, als in der entwickelten Gestalt der Naturgottheit, kann nicht als Beweis für den Satz gelten, dass die semitische Religion nicht von Hause aus Naturreligion gewesen, wie diess Movers will. Er sagt: wäre die phönicische Religion, wie überhaupt die der Semiten von Haus aus Naturdienst gewesen, wie sie uns und zwar mit einem vorwiegenden solarischen Elemente erscheint, so müsste nothwendig die erste und höchste Gottheit den ganzen, vollen Begriff der Naturgottheit getragen haben, sie müsste Sol-Belus und nicht Bel-Saturnus sein. Wie? Weil die erste und höchste (d. h. ursprüngliche) Gottheit nicht den ganzen, vollen (d. h. den entwickelten) Begriff der Naturgottheit trug, also weil es überhaupt eine Entwickelung, eine Geschichte

auch des in die Naturanschauung versenkten Bewusstseins gegeben hat, desshalb soll die semitische Religion überhaupt (p. 319) und ursprünglich nicht Naturreligion gewesen sein? als ob sie nicht überhaupt Naturreligion wäre, wenn der Fortschritt von den ärmeren, einfacheren, zu den reicheren, ausgebildeteren Anschauungen sich stets innerhalb der Schranken des natürlichen Daseins bewegte, als ob sie nicht ursprünglich Naturreligion gewesen, wenn ihre primitive Anschauung nicht qualitativ über der späteren Naturanschauung erhaben, sondern nur eine Vereinfachung derselben war? Und geht wohl das, was die Movers'sche Gelehrsamkeit als ursprünglichen Inhalt des Belsbegriffes nachgewiesen hat, in irgend einer Beziehung über die Natur und die Welt hinaus? Ist etwa die Zeit (חלד), ist etwa die allgemeine erhaltende Macht der Welt, in einem natürlichen Abbilde symbolisirt, ein Geistiges? Das wird Movers nicht behaupten können. Man wird ihm Recht geben können, wenn er sagt, dass der alte Bel (Belitan) nicht als eine spätere Abstraction des entwickelten Begriffes des Naturgottes Sol-Baal angesehen werden dürfe, allein der Zusammenhang mit dem späteren Naturgotte ist damit nicht abgewiesen; Bel gehört noch immer der Naturreligion an, er mag als die einfache Voraussetzung, oder als die Abstraction der inhaltsvolleren Naturgottheiten genommen werden. Wenn man ihn auch wie Movers ein ätherisches Wesen heisst, man kommt damit nicht über die Naturanschauung hinaus. Wenn Movers ferner bemerkt, dass die Idee von Bel, als einem über der vergänglichen Welt erhabenen unvergänglichen Wesen, tiefe Wurzeln im religiösen Bewusstsien gefasst haben musste, da er sonst zum höchsten Naturgott umgeschlagen sein würde, so widerlegt er sich selbst auf die schlagendste Weise, wenn er noch hinzufügt: das ist allerdings geschehen, der alte Bel, ist zum jüngeren, zum Sol-Bel, zum Naturgott geworden; dadurch wurde aber die Idee desselben nicht verdrängt, sondern der alte Naturgott erhielt sich in seinem Range neben und über dem jüngeren Stammgott. Allerdings erhielt diese „Idee" sich noch immerfort, aber insofern Bel nicht als Naturgottheit, nicht als Baal gedacht wurde, hatte er alle Bedeutung für das religiöse Leben und im Cultus verloren, er erhielt sich nur in der mythologischen Tradition, bis er zuletzt aus einem indifferenten zu einem gar bösen Wesen wurde, wie wir oben sahen. Bel hatte von Hause

aus die Bestimmung, den „ganzen, vollen“ Begriff der Naturgottheit zu tragen, und sobald er in der geschichtlichen Entwickelung des religiösen Bewusstseins dahin gekommen war, musste sein früher einfaches Wesen in seiner Abstraction von diesem reichen Inhalte zu einem hohlen Gespenst werden, weil es eben nichts enthielt, als was zur bestimmten Gestalt in den späteren Metamorphosen gelangt war. Was den Scharfsinn eines so ausgezeichneten Forschers wie Movers in diesem Fall immer trübt, ist das Hereinscheinen des idealen Jehovabegriffs in den abstracten, unbestimmten Belsbegriff, dessen er sich nicht erwehren hann. Er unterscheidet nicht zwischen einem abstracten natürlichen Wesen, das er selbst doch nur ätherisch nennt, und dem concret geistigen, er geht dabei von der empirischen Betrachtung des geschichtlichen Kampfes zwischen Jehova- und Naturdienst aus, und erschleicht mittelst dieses Gegensatzes eine Identität zwischen Jehovismus und der Voraussetzung des Naturcultes. Diese Identität ist aber illusorisch, es war allerdings die endliche Bestimmung der unentwickelten Naturanschauung, zur Idealität erhoben zu werden, aber die vorläufige Bestimmung war eben, die Entwickelung auf ihrem eigenen, ursprünglichen Boden, um sich durch dieselbe gänzlich aufzuheben und einer geistigen Anschauung Bahn zu brechen, die sich natürlich nur im schroffsten Gegensatze zum Naturdienste entwickeln konnte. Während also die einfachste Form der Naturreligion mit Recht als die ursprüngliche und gemeinsame Anschauung aller Semiten betrachtet wird, kann diess nicht mehr von der entwickelten, ausgebildeten Naturreligion gelten, die wir erst, nachdem sich bereits das höhere Prinzip aus ihr hervorgetrieben hatte, also nur im Kampfe mit ihrem Gegensatze, kennen; dieser verhinderte aber nicht, dass auch diese Stufen der Naturreligion viele Elemente auf den Jehovimus vererbten, die nicht unschwer wiedererkannt werden. Die ideale Anschauug hat in denselben ihren Ursprung verrathen, und sie konnte er in der That gar nicht entstanden sein und auf das Volk irgend einen Einfluss gewonnen haben, wenn sie sich nicht aus den Elementen der geistigen Welt dieses Volkes selbst gebildet hatte. Wenn wir auch im alten Testament den Baal immer im Gegensatze zu Jehova finden, so hat der letztere sich doch nicht vieler aus dem Gegensatze hergenommenen Bestimmungen erwehren

können, deren Herübernahme uns der israelitische Cultus verrathen hat.

Baal ist also das lebendige Prinzip der mannigfaltigen Götterwelt der Naturanschauung, ist nie von derselben geschieden oder in den Hintergrund getreten, wie sein Vater der alte Bel, die göttlichen Erscheinungen gelten nur als göttlich, insofern sie Baal sind. Er ist aber auch nur das allgemeine Prinzip, das sich ebensowohl von den besonderen Gestaltungen unterschiedet, als es sich mit ihnen identisch setzt. Sein Begriff ist der der Naturkraft im Allgemeinen; die einzelnen Momente desselben sind die besonderen Bestimmungen und Aeusserungen jener Kraft, deren jedwede wiederum das Prinzip einer individuellen Gestaltung des göttlichen Wesens oder einer Modification des Baal wurde. Gewöhnlich wird dann diese Modification mit einem besonderen Namen bezeichnet (dem *nomen proprium* des betreffenden Gottes z. B. מֶלֶךְ.), zuweilen wird aber auch nur der allgemeine Gottesname Baal genannt, so dass es nur aus dem Zusammenhange der Rede entnommen werden kann, welcher Baal gemeint sei. Es muss ebensowohl die Identität der besonderen Göttergestalten in dem gemeinsamen Prinzip, als die Differenzirung der letzteren immer festgehalten werden, wenn nicht die schon an sich trübe und verworrene Welt der Naturanschauung noch trüber und verworrener werden soll.

Zunächst erscheint der allgemeine Begriff der zeugenden und belebenden Naturkraft als ein in den Gegensatz hineingestellter, mithin als ein besonderer; der Sonnengott Baal, als die ausdrücklich und mit Beziehung auf den Gegensatz gesetzte positive Naturgottheit, ist solcherweise der Adonis, dessen Name auch nur eine Bezeichnung des allgemeinen Begriffes Herr ist. Adonis ist vorzugsweise Baal, als die unmittelbarste und nächste Besonderung des Begriffes der Naturgottheit. Das Eigenthümliche dieser Besonderung der Naturgottheit und des Gegensatzes, durch den sie bedingt wird, vermögen wir aus dem Cultus zu erkennen, dessen einzelne Züge theilweise nur eine Wiederholung der im gemeinen Leben herrschenden Sitte sind. Das Adonisfest war theils ein Herbst- und Neujahrsfest, theils ein Frühlingsfest. Wesentlich war es ein Trauerfest, und zwar von derselben Dauer und mit denselben Cere-

monien, als die profane Trauer um Verstorbene. Gen. 50, 10. (1. Sam. 31, 13.) Es nahm seinen Anfang, wenn das rothgefärbte Wasser der syrischen Flüsse die Ertödtung des Adonis verriethen und sein angeblicher Leichnam von Weibern aufgefunden war, um dann mit allen gebräuchlichen Trauerceremonien, Wehklagen, Zerfleischen der Brüste bestattet zu werden (Ezech. 8, 14. f. Jer. 16, 6., was eben im Gesetze als Götzendienst verboten war, Lev. 19, 17. 28. 21, 5. Deut. 14, 1., sich aber doch immer erhielt). Nach dem siebenten Tage gab die angebliche Auferstehung des Gottes Veranlassung zu einem mit allerlei Ausgelassenheiten gefeierten Cultus. Das Fest dauerte vom 23. September bis zum 1. October, und schliesst mithin eine doppelte Beziehung in sich, nämlich auf die absterbende Kraft der die Früchte (unter denen die schönsten, wie der Granatapfel רִמּוֹן, als Symbol des Gottes selbst gelten) zur Reife bringenden Sonne, die als von der kalten Jahreszeit getödtet vorgestellt wird, dann die ganz verschiedenartige Beziehung auf das neue Jahr (vom October anfangend), dessen Eintritt in der Auferstehung des Gottes versinnbildlicht wird. Der Sonnengott ist in dem ersten Falle nach seiner zeugenden, fruchtbringenden Kraft, im zweiten mehr in ostasiatisch-astrologischer Weise bloss nach seiner Bedeutung für den Kalender aufgefasst. Den eigentlichen Sinn des Adonismythus aber lernen wir erst aus dem Frühlingsfeste, das vielleicht das ursprüngliche war, kennen. Kein Auferstehungsfest wurde hier gefeiert, sondern nur über den von dem Eber getödteten schönen Jüngling getrauert. Man betrauerte in ihm den Uebergang der milden, befruchtenten Maisonne in die durch den Eber symbolisirte Gluth der Junisonne, man gab endlich der Adonistrauer eine Beziehung auf die Hinfälligkeit und das schnelle Verblühen des menschlichen, jugendlichen Lebens.*) Auch in der ägyptischen

*) Diese Seite des Adoniscultus tritt übrigens in der Haustrauer als selbstständiger Cult auf, der besonders auf Cypern und in Aegypten herrschte und sich auf den Tod eines angeblich zu früh dahingerafften einzigen Sohnes eines Königs bezog. Die hier gebräuchlichen Klagerufe waren dieselben, die auch bei gewöhnlichen Trauerceremonien gehört wurden (Jer. 22, 18). Dass diese Mythe auch bei den Hebräern Wurzel gefasst hatte, ersieht man aus häufig vorkommenden Anspielungen; z. B. die Trauer über den Eingebornen Amos. 8, 10. Jer. 6, 26 (seinem reflectirt-jehovistischen Standpunkte gemäss leitet der Verfasser der Chronik

Religion finden wir dem Adonismythus verwandte Züge. Der Memnon als Morgensonne wird von dem Mittagsdämon, d. h. der Gluth der mittäglichen Sonne, getödtet. Memnon ist also eine noch individuellere Fassung der Sonne als Adonis, der Mittagsdämon eine engere Fassung des Sonnendämons, die am Mittag hochstehende Sonne gilt also als dämonisch, und wird als solche verflucht. Auch von dieser Sitte hat sich eine Spur in der Sage des Pentateuches erhalten. Wenn nämlich Lev. 24, 10 fg. von einem Israeliten, der ein Sohn einer Aethiopierin gewesen, erzählt wird, dass er Jehova fluchte und desshalb gesteinigt wurde, so kann das nur aus der späteren Verwechselung ganz verschiedenartiger Begriffe erklärt werden. Zur Zeit der Auswanderung aus Aegypten war die Scheidung zwischen Jehova und den Naturgöttern noch nicht eingetreten, und Züge des Naturcultus, die auf dem späteren Standpunkt sinnlos waren, mochten damals ganz in der Ordnung sein.

Neben dieser Trauer ging aber auch ein lasciver, ausgelassener Cultus, der sich ebenfalls in der Mythologie durch entsprechende Erzeugnisse reflectirte. Demgemäss sollte Adonis in Blutschande in der Umarmung eines Königes mit seiner Tochter gezeugt sein. Gewiss ist die Erzählung Gen. 19, 30 fg., von Lots mit seinen Töchtern getriebener Blutschande, nur eine nach der Weise der Hebräer gemachte verständig-prosaische Travestirung einer solchen nur in das Gebiet der Naturreligion hingehörigen Mythe.

Adonis ist also die positive Seite des Sonnenbaal, aber eben als solche in den Gegensatz hineingestellt, das Positive, das nicht ohne den Gedanken des Negativen ist. Ja, dieses Negative spielt sogar in dem Cultus die Hauptrolle, die Stärke, womit dasselbe gefühlt wird, soll uns eben den Werth des Positiven veranschaulichen. Im Frühlingsfeste tritt das Negative als ein an der zeugenden Naturkraft wesentlich Haftendes bestimmtest hervor, indem es eben an der Sonne selbst, die zuerst als die erzeugende Macht vorgestellt wird, erscheint, während im Herbste das negative Moment

---

35, 25 diese Sitte von der Klage über den Tod Josias her), auch die ägyptische Trauer Jer. 50, 10. Die Mythe von Jephta's einziger Tochter und der Klage über ihre Opferung Richt. 11, 40 gehört auch hier her.

selbstständig herausgehoben, oder wenigstens nicht an ein bestimmtes Naturobject geknüpft wird. Der in dieser mythologischen Sphäre in den Begriff der Gottheit selbst gesetzte Dualismus geht in der mythischen, wie wir späterhin sehen werden, auf ein feindliches Brüderpaar in den verschiedensten Gestalten, als Esau und Jacob etc. über.

Wir haben hier noch einen besonderen Zug der Adonismythe zu erläutern, der namentlich in der jüdischen Religionsanschauung immer seine Bedeutung behauptet hat. Wir meinen die dem Eber oder Wildschwein überwiesene Stelle, die aus der Natur dieses Thieres zu erklären ist. Die tödtende Gluth der senkrechten Sonnenstrahlen wird in dem wüthenden, innerlich erhitzten Thiere zur Anschauung gebracht, welches auch zur Versinnbildlichung des giftigen Gluthwindes der Wüste gebracht wird. Nachdem aber diese vernichtende, versengende Macht ihre besondere Repräsentation in Mars bekommen hatte (s. w. u.), wurde das Schwein, als ein diesem dämonischen Wesen geweihtes Thier, Gegenstand einer religiösen Scheu. Es wurde beim Cultus der infernalen Gottheiten in Opfermahlzeiten nebst Blindmäusen genossen, Jer. 65, 4. 66, 3. 17.

Nur aus dieser religiösen Scheu vor dem Schweine ist die Abneigung der Juden gegen den Genuss desselben zu erklären, sie glauben in dem Genusse desselben den infernalischen Mächten, denen es geweiht ist, zu opfern (Lev. 11, 7. Deut. 14, 8). Dieser Abscheu ist unter der Voraussetzung des späteren idealen Princips durchaus nicht zu motiviren, sondern nur als ein Fest der Naturreligion. Den Mächten derselben und den Naturobjecten, die ihnen geweiht waren, wurde dann hier nicht ihre Bedeutung für die religiöse Anschauung genommen, sie wurden nur in ihr Gegentheil verkehrt und als Gräuel gestempelt. Sie behaupteten also demnach ihren Einfluss auf das religiöse Bewusstsein, waren mithin noch immer wesentlich in ihm enthalten. In dem Christenthume ist es ebenso mit den geistigen Mächten des Heidenthumes, mit den Fürsten und Gewalthabern, „die in der Luft herrschen," gegangen, sie sind in ihr Gegentheil, d. h. in den Teufel verkehrt; derselbe ist aber als solcher immer wesentlicher Inhalt der christlichen Religion geblieben. Und wie die Schweinescheu ein Zeugniss abgibt, dass das Judenthum niemals mit der Naturanschauung hat vollkommen fertig werden können, so legt auch das Christenthum

durch seine Teufelsfurcht Zeugniss davon ab, dass es das Heidenthum nicht zu überwinden vermochte.

Der Adonis war zwar die nächste, unmittelbarste Bestimmung der Naturgottheit, aber doch nicht mit derselben in ihrer Allgemeinheit identisch, er war eben dadurch nur eine besondere Gestaltung der Naturgottheit, weil er die positive Seite derselben und ihre Beziehung auf den Gegensatz darstellte, der allerdings als an einen gemeinsamen Himmelskörper geknüpft, doch auch als mit ihr identisch betrachtet wurde. Die Naturgottheit wurde nur als positive zeugende Macht festgehalten, insofern sie sich im immerwährenden Uebergang zum Gegentheil befindet, und die Beziehung auf diese Metamorphose spielt in dem Cultus sogar die Hauptrolle. Demgemäss wird schon in der Adonisvorstellung das selbstständige Hervortreten des negativen Momentes der Naturgottheit vorbereitet, das eine so grosse Bedeutung in der semitischen Religion gewonnen hat, dass man es als den ausschliesslichen Inhalt derselben ansehen konnte. Es hat zu einem solchen Missverständniss vornämlich der Umstand Anlass gegeben, dass die verzehrende, zerstörende Seite der Naturmacht, insofern sie Gegenstand des Cultus ist, mit dem allgemein-göttlichen Namen belegt wird, eben desshalb, weil im Elemente des Cultus die einzelne Seite nothwendig als die ganze Gottheit gelten musste. Ein Cultus, der auf dem Bewusstsein der Schranken seines Gegenstandes beruhte, wäre ein Unding.

Die negative Seite der Naturmacht, zu einer selbstständigen Gottesgestalt hervorgebildet, führt den sich ebenfalls auf die theokratischen Vorstellungen beziehenden Namen Moloch und ist nicht länger an die Sonne als siderische Potenz, die nimmer als ausschliessliche Erscheinung eines zerstörenden Prinzips gelten konnte, gebunden, sondern hat ihr besonderes Sternbild in dem Mars, dessen feuerrothe Farbe ihn zu einem passenden Symbol des Feuergottes machen musste. Der Molochcultus ist bei den Israeliten sehr alt; schon auf der Wanderung in der Wüste sollen sie sich ihm ergeben haben, nach Amos 5, 26., und auch sonst fehlt es uns nicht an Nachrichten über das Vorhandensein desselben. Num. 25, 4. Mich. 6, 7. 2. Sam. 21, 3. fg. 2. Kön. 23, 10. Richt. 11, 24. —

Movers will zwei Epochen des Molochcultus unterscheiden, indem er doch beide vom ostasiatischen Einflusse herleitet. Doch

hat dieser Unterschied nicht viel auf sich, da beide Molochs als kinderfressende Feuergötter genannt werden. Es mag sein, dass jener alte Cultus zu einem neuen Leben gerufen worden ist, als die Völker, bei denen der Feuerdienst eine Hauptrolle spielte, auf dem geschichtlichen Schauplatze erschienen, allein ein wesentlich neues Element haben sie nicht in jenen alten Cult hineingebracht. Allerdings sucht Movers dem in der assyrischen Periode herrschenden Feuerdienst dadurch ein eigenthümliches, von dem älteren unterschiedenes Element zu vindiciren, dass er ihn als Umbildung des bereits entwickelten Adonisdienstes betrachtet, während der ältere Molochcult unmittelbar aus dem einfachen Saturn- oder Bel'sdienst hervorgegangen sein soll. Es lässt sich gewiss eine solche Priorität des Molochcultus vor dem Adonisculte nicht als durchaus unmöglich abläugnen; das wüste, unbestimmte Wesen des ewigen Zeitgottes konnte allerdings einen entsprechenden Cultus in der Vernichtung des individuellen Lebens finden, wie sie uns in den Kinderopfern dargestellt wird, allein jene Priorität vor dem eigentlichen Adonisculte schliesst noch keineswegs die Priorität vor einem auf das positive erhaltende Princip des alten Gottes sich beziehenden Culte ein. Vielmehr kann das Negative immer nur als an einem Positiven haftend, sein Leben fristen, ein ausschliesslich negativer Gott und ein auschliesslicher Cultus desselben ist ein Unding. So findet die Movers'sche Ansicht über eine Veränderung des Molochcultus ihre berichtigende Bestimmung in dem allgemeinen Fortschritt des Cultus, worin auch eine Modification des Molochdienstes mit eingeschlossen ist.

Der Moloch ist also die in dem natürlichen Elemente selbst gegebene Negativität des natürlichen Daseins, sein Cultus das actuelle Setzen dieser Negation von Seiten der Menschen. Es erhellt daraus, warum eben diese Form des Naturdienstes so viele ihrer Bestimmungen auf den Jehovismus vererbt hat, wenn auch derselbe im Princip über ihr erhaben ist. Die geistige Anschauung der Hebräer hat sich aus der Naturanschauung entwickelt und musste sich nothwendig zunächst an die Form der Naturanschauung anschliessen, deren Gegenstand das negative Moment innerhalb der Natur selbst war, das erst auf dem geistigen Boden zu seiner wahrhaften Bedeutung gelangte. Die geistige Anschauung stand nicht mit einem Schlage vollkommen fertig da, sie blieb noch lange ver-

setzt mit den Elementen ihrer natürlichen Quelle. — Das natürliche Element, das innerhalb der Natur selbst die Negation des einzelnen, natürlichen Daseins ist, ist das Feuer. Das Feuer spielt bekanntlich im mosaischen Culte eine grosse Rolle; man denke nur an das ewige Feuer am Altare, Lev. 6, 6., an die Unterscheidung zwischen heiligem und fremdem Feuer (Num. 3, 4. 36, 61.), die Theophanien Jehovas in Feuerflammen, die Feuersäule vor dem israelitischen Zuge in der Wüste, die Geläufigkeit der Vorstellung vom Feuer, als Symbole Jehovas Deut. 4, 24. 9, 3., die Bezeichnung des Opfers mit einem an den Feuercultus erinnernden Namen (אִשֶּׁה). Die Ansicht, dass das Feuer eine reine, heiligende Kraft sei, findet sich ausdrücklich in Num. 31, 23. ausgesprochen. Daher der von Feueropfern gebrauchte Ausdruck הֶעֱבִיר (Jer. 32, 25. etc.), dessen Bedeutung besonders Movers erschöpfend entwickelt hat. Das Durchgehen durchs Feuer, d. h. die Verbrennung wurde als eine Ablösung der unreinen Schlacken des Körpers, als eine Läuterung des natürlichen Lebens betrachtet, wodurch es mit Gott vereinigt wurde. Merkwürdig, dass dieser Ausdruck auch bei der Heiligung der Erstgeburt vorkommt, (Ezech. 13, 12.) was nur aus dem Umstande befriedigend erklärt werden kann, dass dieselbe ursprünglich geopfert wurde, was später zur Bestimmung des Priesterdienstes (die gar nicht so weit von der Bestimmung, selbst geopfert zu werden, absteht) gemildert wird. Ezech. 20, 26.

Wir sind also hier auf die Vorstellung von einer besonderen Priesterkaste gekommen, die sowohl im Moloch-, als im Jehovaculte eine so grosse Rolle spielt. Besonders war nun die Erstgeburt zur Bildung einer solchen Kaste bestimmt, wie wir bereits aus dem Jehovaculte ersehen, wo sie allerdings ihre Rolle an den Stamm der Leviten abtreten musste. Num. 3, 12. 13, 41. Diese Priester hatten besondere Städte mit Grundeigenthum, ganz wie die Leviten im alten Testament. Als äusseres Zeichen ihrer Heiligung trugen sie Bart und Haar gestutzt, was sowohl als sonstige Verstümmelung Lev. 19, 27. 21, 5. verboten wurde. Auch die Beschneidung kommt hier vor, wodurch das Zeugungsglied der Gottheit geweiht wurde; diese Sitte wurde, wie so viele andere Momente des Cultus, wiederum in der Mythe reflectirt. Von dem mythischen (irdischen) Saturn erzählt Sanchuniathon, dass er sich und die Seinigen beschnitten habe, was nichts anderes bedeuten kann,

als dass die Beschneidung ein wesentliches Reinigungs- und Heiligungsmittel war, wodurch man sich dem hehren Feuergotte (es ist nämlich hier nur von Saturn in seiner Identität mit Moloch die Rede) näherte. Die Beschneidung wird auch ausdrücklich bei Jeremia (9, 25. 26 S. Movers p. 302) mit der Haarschur als Heiligungsmittel parallelisirt. Da sie so ganz dem Begriff des Moloch entspricht, hat sie wahrscheinlich auch in dessen Cult ihren Ursprung und wird wohl von Phönizien her nach Aegypten gelangt sein, wo sie sich sehr lange erhielt. Allerdings hatten die Aegypter ein dem Moloch verwandtes Wesen, Typhon, aus dessen Culte wiederum einzelne Züge in den asiatischen Moloch- und Jehovacult übergegangen sein mögen. Der Typhon ist die alles versengende Sonnenhitze, der tödtende Gluthwind der Wüste, sein Sternbild ist das nämliche wie Molochs, nämlich Mars, der von den Griechen *πυροεις* genannt und als das wilde, unbändige Feuer angesehen wird. Ausser Schweineopfern wurden dem Typhon auch Eselsopfer gebracht, was sich auch gewissermassen im israelitischen Culte erhalten hat, indem die Erstgeburt des Esels dem Gesetze zufolge (Ex. 13, 13. 34.) losgekauft werden sollte, was nur unter der Voraussetzung zu erklären ist, dass sie ursprünglich geopfert wurde. Der Grund, wesshalb aber der Esel dem Mars-Typhon-Moloch geheiligt war, findet Movers gewiss mit Recht in der rothen, dem Feuerplaneten entsprechenden Farbe, was auch durch andere Data bestätigt wird. Es wurden nämlich auch rothe Kühe dem Typhon geopfert, was wiederum in einer besonderen Weise im Gesetze vorkommt, indem es nämlich Num. 19, 2. fg. vorgeschrieben wird, dass eine rothe Kuh zur Asche verbrannt werde, die eine reinigende Kraft für den haben sollte, der von dem Priester damit gesprengt wurde, eine verunreinigende dagegen für den Piester selbst, offenbar, weil derselbe hier in ein Verhältniss zu einem dämonischen, infernalen Wesen trat. Eine Beziehung auf den in der Wüste hausenden Typhon-Moloch hat auch der Sündenbock, der (nach Lev. 16) ihm in die Wüste als Opfer zugeschickt wurde. Dieser Gott wird Azazel, d. h. der wegziehende Starke, genannt, d. h. Mars oder Typhon, der, wenn die Hitze gegen den Ausgang des Sommers nachlässt, sich in die Wüste zurückziehend vorgestellt wird, (das Typhonsfest wurde aber im October gefeiert, vergleiche hiermit Lev. 16, 29, wo die Fortjagung des Sündenbockes

in dem siebenten Monat vorgeschrieben wird.) Seines heidnischen Ursprunges entkleidet und zu einem dem Jehova dienstbaren Wesen verwandelt, ist dieser böse Gott der Engel des Verderbens, der die Erstgeburt der Egypter erwürgt, Ex. 12, 23., Schwefel und Feuer über Sodom regnen lässt, Gen. 19, 24., und das Land zur Zeit der Volkszählung Davids (2. Sam. 24, 16.) mit Pest heimsucht.

Das in dem Culte den Moloch darstellende Symbol ist eine nach der Gestalt einer Feuerflamme gebildete Steinsäule, die also ihrem Sinne nach von der den Saturn als Welterhalter vorstellenden verschieden ist. Wenn diese ursprüngliche, ostasiatische Symbolik von der Thiersymbolik verdrängt wurde, so ist diess nur aus dem Einflusse der phönicischen, mit der ägyptischen so vielfach verwandten, Naturanschauung zu erklären, die sich den Gegenstand des Cultus gern mit thierischen Attributen vorstellte. Wenn Moloch mit einem Stierkopfe dargestellt wurde, so hat man wohl nicht den Grund einer solchen Symbolik mit Movers in der Stärke des Thieres zu suchen, sondern vielmehr aus einer Verwechselung mit der Adonissymbolik zu erklären, wozu der Stier eben desshalb verwendet wurde, weil er als Symbol der fruchtbaren, zeugenden Naturkraft galt. Die Stiersymbolik hat nur wegen ihrer allgemeinen Bedeutung im Naturcultus auf Moloch übertragen werden können, da sie sich durchaus nicht an dessen besondere Vorstellung anlehnt. Mit der allgemeinen Natursymbolik ist aber auch die allgemeine Bedeutung der Naturgottheit auf den Moloch übertragen, er hat solcherweise gänzlich seine hehre, grause Erhabenheit eingebüsst, wird durch Unzucht verehrt, und bei gewissen ihm auch sonst heiligen Thieren wird ihre Beziehung auf ihn nur in ihrer geilen Natur gesucht. Ueber den Esel vgl. z. B. Ez. 16, 26. 23, 30.

Daumer hat in seinem Werke über Feuer- und Molochdienst der Hebräer die Entdeckung eines besonderen Eselcultus gemacht, die er durch die vielfachsten Thatsachen bestätigt findet. Dieser Cultus soll einen dem Molochismus ganz entgegengesetzten Sinn gehabt, auf Naturvergötterung beruht, nnd in ausschweifenden Ceremonien bestanden haben. Herr Daumer kann die Vorzüge solcher Ceremonien vor den barbarischen Gräueln des Naturdienstes nicht genug hervorheben, während Movers, der katholische Priester, die Preisgebung der Jungfrauen im Mylittencultc um vieles scheuss-

licher als die Molochsgräuel findet. Diess wird immer Geschmacksache bleiben, hier kommt es nur darauf an, ob Movers oder Daumer den Eselscultus richtig erklärt hat. Wenn nun der Letztere seine Behauptung, dass der ursprüngliche Sinn des Eselscultus Vergötterung der Zeugungskraft der Natur sei, auf den Umstand gestützt findet, dass der Esel dem Dionysos heilig war, so hat Movers sehr gründlich nachgewiesen, dass der ursprüngliche Cultus des Dionysos oder Dusares in Menschenopfern bestanden habe, und dass er nur durch dieselbe Metamorphose wie der Moloch zum üppigen, lasciven Naturgotte geworden sei. Und erst durch diese Aenderung des Gottes ist es geschehen, dass eine andere Seite bei dem ihm geweihten Thier im Cultus eine Bedeutung gewonnen hat.

Es soll übrigens der Grundidee des Daumer'schen Werkes von der Ursprünglihkeit und vorherrschenden Bedeutung des Molochdienstes bei den Juden nicht eine gewisse Wahrheit abgesprochen werden, wie wir bereits oben angedeutet haben. Allerdings ist der ursprüngliche Cult nicht Molochdienst, sondern Saturncultus, aber es soll nicht geläugnet werden, dass in der ferneren Entwickelung der Naturreligion eben der Molochismus seine grösste Bedeutung für die geistige Religionsanschauung der Hebräer gewonnen hat, wie wir denn auch vielfache Elemente desselben in den späteren Jehovacult aufgenommen gefunden haben. Der Molochcult ist die Geistigkeit innerhalb der Naturanbetung selbst, er enthält die Idealität, wozu man sich innnerhalb der Naturanschauung erheben konnte; der Feuergott ist die gegen alles einzelne natürliche Dasein sich ausschliesslich verhaltende hehre Allgemeinheit des Naturwesens, aber diese Allgemeinheit kam auf ihrem natürlichen Boden keinen festen Halt gewinnen, und ebendesshalb fällt sie wiederum mit dem natürlichen Leben und dessen besonderen Erscheinungen zusammen, der Moloch wird mit dem Adonis verwechselt und auf dieselbe Weise verehrt. Eben durch diesen Umschlag verräth der Molochcult, dass er von seinem natürlichen Gegensatz nicht wesentlich verschieden ist und auf einer ganz anderen Stufe, als der Jehovismus steht. Nur von dem geistigen Standpunkte aus hat der Jehovismus die Erhabenheit über die Natur gewonnen, die vom Molochismus innerhalb der Natur selbst vergebens erstrebt wurde.

Wir haben bisher die Naturgottheit nur von einer Seite betrachtet, nämlich als männliche; sie ist aber in der That ebensosehr weiblich, beide Seiten sind zur Integrirung des vollen Begriffes der Naturkraft gleich nothwendig. In der Gottheit aber, als der realen Allgemeinheit der in dem endlichen Dasein geschiedenen und auseinandergehenden Potenzen, kommen beide Seiten zuerst als unzertrennliche Einheit vor, was mythologisch in den androgynischen Attributen der Gottheit und im Cultus durch die Vermummung der Geschlechter in dem Kleiderwechsel vorgestellt wird. Es lässt sich überhaupt eine Stufenfolge in der Geschlechtsdifferenzirung der Gottheit verfolgen, indem die androgynischen Attributte sich zu zwei nebeneinandergestellten Göttern verschiedenen Geschlechtes, zu einem Paare gestalten, dessen einer Theil nur eine Wiederholung des anderen ist, und nur zu einer scheinbaren Selbstständigkeit neben ihm kommt. Die dritte Stufe ist die, wo der Unterschied des Geschlechtes zu seiner vollen Bedeutung in dem göttlichen Wesen gekommen ist und eine wirkliche Dualität in demselben gesetzt hat, deren beide Seiten jede für sich Gegenstand eines besonderen Cultus sind. Allein eben in dieser scharfen Sonderung bricht die Einheit wiederum hervor; jede Gottheit soll nämlich absolut sein, keine wesentliche Seite der göttlichen Kraft darf ihr fehlen, das weibliche muss also zugleich männlich sein, und so finden wir denn auch in dem Cultus der getrennten männlichen und weiblichen Seite der Gottheit jenen Wechsel der Rolle der Geschlechter im Anzuge und Betragen wieder, der bereits oben angedeutet wurde. Ebenso folgt es von selbst, dass, wenn die Rolle der Götter wechselt, diess auch mit den ihnen entsprechenden Göttinnen der Fall ist. Die Naturgöttin wird ebenso, wie ihr männliches Abbild, zuerst als die ganz allgemeine Naturkraft aufgefasst, als solche führt sie verschiedene Namen, wie: die grosse Mutter (*Amygdale* אם גדול), *Amaia* (אַם חַיָּה) Mutter des Lebens, *Atergatis* (אתרעתא), der Schlund, aus dem Alles entstanden ist. In dieser unbestimmten Weise tritt sie aber ebensosehr wie Saturn in den Hintergrund, ein Gegenstand des Cultus ist sie nur als bestimmte Naturkraft, mithin als Abbild einer der beiden männlichen Hauptgottheiten, Adonis und Moloch. Sie büsst aber durch diese Besonderung ebensowenig ihre göttliche Allgemeinheit

ein, als diese ihre männlichen Abbilder, sie bewahrt vielmehr ihre Einheit mit der ewigen Mutter des Lebens. Ihr Name ist derselbe, wie der der männlichen Gottheit Baal oder Baaltis, wodurch ihre göttliche Würde im Allgemeinen bezeichnet wird; dann wird sie aber auch als ein besonderes, dem Adonis entsprechendes Wesen Mylitta (Gebärerin, oder die That des Gebärens) und im alten Testament Aschera genannt, was nach Movers scharfsinniger Vermuthung durch Missverständniss zur assyrischen Göttin (bei griechischen Schriftstellern) geworden ist.

Ueber das Wesen dieser Göttin hat zuerst Movers die befriedigende Aufklärung gegeben. Man hat gewöhnlich eine einzelne Seite oder besondere Erscheinungsform der Göttin für ihr Wesen angesehen, während sie den vollen Begriff der zeugenden, hervorbringenden Kraft in sich schliesst. Nur unter dieser Voraussetzung ist auch die Bedeutung, die ihr Cult im alten Testament unläugbar hat, wo er Gegenstand der gewaltsamsten Polemik ist, zu erklären. Der Ascheracult muss ganz dieselbe Stellung wie der Baalcult behauptet haben, und ist als die eigentliche Vollendung der Naturreligion und die grösste Entfernung von der idealen Gottesanschauung Gegenstand eines noch heftigeren Zornes von Seiten der jehovistischen Schriftsteller, als der Cultus des Baal.

Des Name bezeichnet, wie Movers nachgewiesen hat, nur das Idol der Gottheit, von dem es auf sie selbst übertragen ist. Es ist im alten Testament oft von dem Ausrotten, Umhauen dieser Idole die Rede, mit denen die Göttin selbst identificirt wird. Dieses Idol war von Holz und hatte die Gestalt einer aufgerichteten Säule, der die מַצֵּבוֹת oder Idole des Baal beigesellt wurden. Es konnte auch ein lebendiger, grüner Baum als Idol der Göttin gelten. Es war also die in dem Baume sich bethätigende Naturkraft, die in der Aschera vergöttert wurde. Wie wir früher gesehen haben, dass Thiere als den Göttern geweiht galten, so hier die Bäume: und wie eben solche Thiere, in denen die Kraft und Fruchtbarkeit der Natur sich vorzugsweise bethätigt, geheiligt wurden, ebenso war auch die Art der Bäume von Bedeutung für die Naturanschauung; die Cypressen Libanons wurden aus religiösem Fanatismus von den Assyrern umgehauen, Jes. 37, 24., was selbst der Prophet Habakuk 2, 17. als ein Verbrechen ansah; die Cypressen

freuen sich über den Fall von Babel, Jes. 14, 8., eben weil die babylonisch-assyrische Religion dem Naturcultus entgegengesetzt war (Movers). Aber neben den Bäumen gelten auch Phallusbilder als Symbole der Naturgottheit und zwar aus demselben Grunde. 2. Kön. 15, 13. Ez. 14, 23. 16, 17. 2. Kön. 17, 30. Man vergleiche hierzu Movers p. 595 fg.

Es war dem Wesen dieser Göttin, die sowohl androgynisch, als von Adonis befruchtet vorgestellt wurde, entsprechend, dass sie durch Unzucht verehrt wurde; die Verwechselung der Göttin mit dem entsprechenden Gotte führt zu einem Rollenwechsel der Geschlechter im Cultus und zur unnatürlichen Unzucht der Kedeschim, deren Treiben seinen mythologischen Reflex in dem Namen der Göttin *Acdertis* gefunden hat. Der Cultus stellte nur das Wesen der Göttin dar, die sowohl die Geschlechtsdifferenz als deren Aufhebung war. Die Indifferenz der Männlichkeit und Weiblichkeit fand ihren Ausdruck in der unnatürlichen Unzucht, die Differenz in der fleischlichen Vermischung der Geschlechter. So sehen wir, dass die Vorstellung der Naturgöttin zur Vollendung des Naturcultus nothwendig war.

Die geistige Anschauung der Hebräer konnte das weibliche Prinzip oder die Geschlechtsdifferenz als etwas Natürliches nicht in die Gottheit verlegen, sondern höchstens in dem Gegensatze von Gott und Welt dargestellt finden. Aber doch kann sie nicht der profanen Welt im Allgemeinen die Bedeutung eines Weiblichen gegenüber dem Jehova als dem Manne beilegen, sie kann einem so innigen Verhältniss nicht eine so weite Ausdehnung geben. Der Gegenstand der göttlichen Liebe ist nicht die Natur, die vor dem Offenbaren des Herrn erzittert, auch nicht das ganze Menschengeschlecht, sondern das auserwählte Volk, das als Gottes Weib, als die Mutter gilt, mit der er die einzelnen Mitglieder desselben gezeugt hat. Jer. 50, 1. Ez. 23, 4. Hes. 2, 4. fg. Es ist diese Anschauung nur aus der Naturreligion zu erklären.

Wie die Vorstellung der Naturgöttin Aschera den Begriff der Naturgottheit erst vollendete, so hat die Molochsidee in der entsprechenden weiblichen Gottheit ihre Vollendung erreicht. Das weibliche Abbild des Moloch ist die Melechet, in der ostasiatischen Astrologie als Himmelskönigin oder Mondgöttin vorgestellt, die nach Jerem. 7, 18. 44, 17. fg. von israelitischen Weibern durch

Weihrauch und Libationen verehrt wurde. Als Melechet kommt sie nur neben Moloch vor, oder ist vielmehr nur seine blosse Wiederholung, mit denselben Attributen (dem Stierkopfe) ausgestattet und in demselben natürlichen Elemente (dem Feuer) symbolisirt. Selbstständiger tritt sie als Astarte auf, als welche sie sehr mit Unrecht mit Aschera verwechselt wird. Sie trifft zwar am Ende mit Aschera zusammen, geht aber von einer ganz anderen Voraussetzung aus. Astarte kommt neben den Baalim, d. h. hier den Molochsidolen vor, 1. Sam. 7, 4. 12, 10. Der Plural Astaroth ist wie Ascherim von den verschiedenen Gestalten und Modificationen zu verstehen, in denen sie nach dem jedesmaligen religiösen Geschmack und der Anschauungsweise eines Ortes dargestellt wurde. Vorzugsweise gilt sie als sidonische Göttin, wurde aber auch in den phönicischen Colonien, z. B. Carthago, als Schutzgöttin verehrt. Ihr Cult ist dem der Aschera ganz entgegengesetzt, sie galt selbst als jungfräulich; und ihr heiliges Feuer ward von jungfräulichen Priesterinnen unterhalten. Auch in dem Molochcult spielte die geschlechtliche Reinheit eine Rolle, was wir aus der Castration und Beschneidung ersehen. Astarte ist also die nämliche Göttin, wie die Artemis und Tanais, mit denen sie wohl auch einen gemeinsamen ostasiatischen Ursprung hat. Wie diese Göttinnen verhält sie sich nicht nur negativ gegen die Bethätigung des natürlichen Lebens im Geschlechstriebe, sondern gegen das endliche Leben im Allgemeinen, das in ihrem Feuercultus geopfert wird. Als grausame Feuergöttin wird sie die Kriegs- und ebendamit ganz besondere Nationalgottheit der sie verehrenden Völker, und mit den Attributen einer solchen (dem Speere) dargestellt. Die ganze Vorstellung der Mondgöttin oder Himmelskönigin lässt sich auf die Voraussetzung der hehren, erhabenen, das individuelle Naturleben ausschliessenden Allgemeinheit zurückführen, wie wir diess bereits bei dem Moloch, ihrem *παρεδρος* entwickelt haben. Ihr Schicksal ist aber das nämliche, als Molochs, dass sie dem Naturleben, dessen einfache Abstraction sie ist, unterliegt und in die ihr entgegengesetzte Gottheit übergeht. Wie Aschera wird sie mit Adonis und Linus verkuppelt, androgynisch dargestellt und durch Unzucht verehrt. Es ist desshalb erklärlich, wie sie für eine Göttin mit Aschera hat angesehen werden können; worauf aber bei der Bestimmung der einzelnen Naturgottheiten Alles ankommt,

diess ist der **Ausgangspunkt** der Anschauung; im Resultate fallen sie alle zusammen, weil sie im Grunde, im Prinzip eins sind und nur in der Erscheinung einen verschiedenen Ausgangspunkt haben, den es eben festzuhalten gilt, wenn man ihre Eigenthümlichkeit verstehen will.

Wir haben bei Erwähnung des Molochcultes auf dessen Einfluss auf die spätere Anschauung des geistigen Gottes Jehova aufmerksam gemacht. Insofern die Göttin denselben Inhalt hat, wird das von Moloch Gesagte auch von ihr gelten. Es muss aber hier, wo wir die Entwickelung der Naturgottheit in ihrer weiblichen Gestalt bis zu ihrer Vollendung verfolgt haben, noch eine allgemeine Bemerkung von der Aufnahme des durch die Göttin vertretenen Inhaltes in die geistige Gottesanschauung ihre Stelle finden. Auf den Inhalt der Gottheit, der ein durchaus wesentlicher, wenn auch in unwahrer Gestalt war, konnte das religiöse Bewusstsein nicht verzichten. In seiner Entwickelung zur geistigen Anschauung sucht es die Mannigfaltigkeit in Eins zusammenzufassen und die Selbstständigkeit der einzelnen getrennten Momente in eine innere Einheit als ihre energische Voraussetzung aufzuheben. Die Stelle der neben dem Gotte gestellten Göttin wird in der geistigen Anschauung durch die Eigenschaften Gottes vertreten, die nur an ihm ein Dasein haben hönnen, mithin an sich unselbstständig sind. Die Kraft, die Weisheit, der Verstand sind nicht fürsichseiende Wesen, sondern nur Attribute Jehovas. Allein es ist in diesen Attributen der Inhalt der einzelnen Seiten der Naturgottheit nur auf gewaltsame Weise für Jehova erobert, sie sind nicht seinem Wesen immanent und aus demselben hergeleitet, fristen somit noch immer eine gewisse Selbstständigkeit, indem sie immer herbeigerufen werden, um der an sich leeren Jehovavorstellung einen Inhalt zu geben. Es hat das hebräische Bewusstsein es nur dahin bringen können, die geistige Allgemeinheit abstract zu fassen und den realen Inhalt aus der endlichen Welt herzunehmen und auf äusserliche Weise neben jene abstracte Allgemeinheit zu stellen. Wenn der Hebräer Jehova lobpreist, kann er diess nur thun, indem er die allgemeinen Weltkräfte preiset, die sonst als Gottheiten galten, und sie dem Jehova als dessen Eigenthum vindicirt, was nur eine indirecte Vergötterung dieser Mächte ist, da Jehova eben nichts ist ohne dieselben.

Wir haben bisher die Grundanschauungen der semitischen Naturreligion erörtert und den Sinn der einzelnen Gottheiten als einen metaphysischen erkannt, insofern sie nichts sind, als die allgemeinen Mächte des natürlichen Daseins, als besondere Wesen angeschaut. Diese Götter, wenn auch dem Scheine nach lebendige, persönliche Wesen, sind doch über die Unruhe, die Bewegung, den Kampf des Lebens erhaben, wie metaphysische Begriffe in einfacher Identität mit sich beharrend, also geschichstlos. Die geschichtslosen, abstracten Gottheiten, die nur die Ruhe und Identität des metaphysischen Begriffes, hier also der allgemeinen Naturmacht darstellen, nennen wir mythologisch, zum Unterschiede von den mythischen Gottheiten, d. h. den Erscheinungen des Göttlichen in seiner Verendlichung, in seiner Diesseitigkeit, mithin als menschliches Wesen den Kampf und die Arbeit des menschlichen Lebens ertragend. Allerdings enthält auch die menschliche Erscheinung nichts, als was schon im Begriffe der einfachen Naturgottheit liegt, sie ist insofern eine Wiederholung des schon in der mythologischen Welt gegebenen, da die Mächte des menschlichen Lebens auf dem Boden dieser Religionsanschauung zu keiner selbstständigen Bedeutung gelangen können, allein die Veränderung des Schauplatzes, die Versetzung des Göttlichen in die endliche Welt muss nothwendig eine Menge Bestimmungen an den Tag bringen, die in jener abstracten Welt keinen Sinn haben würden. Es geschieht eben auch durch diese mythischen Anschauungen, dass die semitische Naturreligion ihre Bedeutung sowohl für den Hellenismus, als das Christenthum behauptet hat. Die mythische Gottheit tritt in einen gewissen menschlichen Kreis ein, in eine Beziehung zu einem wirklichen Volke, wird somit in noch engerem Sinne Nationalgottheit als die mythologischen Götter, verdrängt sogar dieselben, indem sie ihren Inhalt in lebendiger, anschaulicher Form darstellt. Der Adonis- und Molochcult wird nicht ohne den Gedanken der geschichtlichen Erscheinung dieser Götter begangen. Das religiöse Bewusstsein kommt gar nicht auf den Gedanken eines Unterschiedes, es hat in jeder besonderen Gestalt das ganze göttliche Wesen. Die mythologischen Gottheiten sind niemals ohne den Gedanken der mythischen gewesen, wesshalb wir schon in der mythologischen Sphäre so viele Züge finden, die ihre eigentliche Stelle auf dem Boden der geschichtlichen Erscheinung des Göttlichen haben und

nur hier ihre wahre Erklärung finden. Diese Vermischung der mythologischen und mythischen Elemente kann uns aber belehren, dass wir in den mythischen Gottheiten des Orients durchaus nicht an geschichtliche Menschen zu denken haben, die eine dankbare Nachwelt zur Belohnung für ihre erwiesenen Dienste in den Himmel erhoben hätte.

Die mythische Manifestation der semitischen Naturgottheit in ihren verschiedenen Gestalten hat schon Movers im Herakles gefunden, der als Localgott gewisser phönicischen Städte den Namen Melkarth, also denselben, wie die mythologischen Götter führt. Die verschiedenen Abstufungen der Naturgottheit finden sich in der Heraklesidee wieder, es gilt also in dem jedesmaligen Herakles die entsprechende mythologische Gestalt wieder zu erkennen. Herakles ist der Bel-Saturnus und wird als solcher der ewige König (מֶלֶךְ אוֹלָם), der ewige Vater (אֲבִי עַד), die Zeit selbst (Aldemius חֲלָדִים) genannt. Er gilt auch als Erhalter der Welt (Chon) und führt als solcher den Namen Akmon (חַכְמוֹן) philosophus, weil die Weisheit für das welterhaltende Prinzip angesehen wurde, Spr. 9., er wird als Welterhalter im Kampf mit den die Weltordnung störenden Ungeheuern vorgestellt, und eben durch diesen Kampf, durch diesen Eintritt in die endliche Welt unterscheidet er sich von dem abstracten, mythologischen Saturn. Aber eben die Idee des Saturn als eines welterhaltenden Wesens musste auf dem mythischen Gebiete zur Vorstellung von den Kämpfen führen, die den hauptsächlichsten Inhalt der Herakliden bildet. Herakles kämpft aber nicht nur gegen die zerstörenden Elemente der Natur, sondern als offenbarer Gott kämpft er gegen die verborgenen und siegt in diesem Kampfe, wenn auch nach schwerer Anstrengung (diese Mythe wird ganz auf dieselbe Weise und mit denselben Umständen in dem alten Testament Gen. 32, 24, 29. Mos. 12, 4. 5., und bei Profanschriftstellern erzählt), und bekommt durch diesen Sieg den Ehrentitel Jerubbaal oder Israel, dem der Name Herakles entspricht (nach Movers Ar-cal: das Feuer obsiegt; es kommt neben Herakles auch die sehr passende Form Arikaleus vor). Er siegt nur über Gott, weil er selbst Gott ist, seine Kraft aus sich selbst hat, er ist als solcher *αυτοφυης*, woneben auch die Vorstellung von ihm als

Sohn des höchsten Gottes vorkommt, er ist die Erscheinung, פָּנִים, des Gottes, im Gegensatze zu dem verborgenen Wesen.

Als die mythische Erscheinung des Adonis theilt Herakles den Dualismus mit ihm. Der innere Gegensatz im Begriff des Adonis wird mythisch als feindliches Bruderpaar angeschaut, deren Einer dem Anderen nachstellt. In dem tyrischen Heraklestempel wurde diese Dualität durch die zwei Säulen versinnbildlicht. Als Israel, Hypsuranius wird er als der Himmelsträger (בַּעֲלָרָם) betrachtet, Gen. 28, 12., sein Bruder Usov, der wilde Jäger (Gen. 25, 27. 27, 3.), galt als Feuergott. Er wurde desshalb als roth אֱדוֹם, φοίνιξ vorgestellt, hatte sein Sternbild im Sirius (vgl. Gen. 25, 25. 27, 11) oder Mars, von den Juden Sammael genannt und mit Esau identificirt.

So wird Herakles ganz auf dieselbe Weise, wie Baal, durch den in seinem Wesen als Naturgotte liegenden Dualismus, zum Feuergotte Moloch, und als solcher verehrt. Wir haben oben gesehen, dass Moloch sowohl aus der Saturns- als Baalsvorstellung hervorgegangen ist. In der ersten Weise wurde er durch Reinigung, durch Enthaltsamkeit, sogar durch Kasteiungen und Lustrationen verehrt, wie auch mit dem Herakles der Fall ist, der mit den Attributen des Saturn-Moloch dargestellt wird. In der zweiten Weise, als dem Baal-Moloch entsprechend, wird Herakles durch Opferung von dämonischen Thieren und durch Menschenopfer verehrt, nachdem er entweder als böses Wesen, im Gegensatze zu Herakles-Adonis, oder als das durch das Feuer versinnbildlichte hehre, erhabene Naturwesen galt; aber Sinnbild des Herakles ist auch hier eine Säule, welche die auflodernde Flamme darstellen soll, also einen anderen Sinn hat, als die Säule als Sinnbild des Saturn-Herakles, wo sie die erhaltende Macht bezeichnet.

Wir haben schon früher erwähnt, dass der Feuercultus seine Ausbildung bei den Semiten ostasiatischen Elementen verdankt. Der persische Cult des Mithra nnd Ahriman wurde in den Heraklescult aufgenommen, d. h. Herakles wurde eben auf dieselbe Weise verehrt, wie jene Götter; die Veränderung des Cults hob nicht die Identität seines Gegenstandes vor dem Bewusstsein auf. Als dämonisches, verderbendes Wesen (d. h. als Ahriman) wurde Herakles-Moloch (Jehova) in dunkeln Tempelkammern vor allerlei Ge-

würm von den siebenzig Aeltesten Israels verehrt, Ez. 8, 12. 16.; der Cult des Herakles-Ormuzd bestand in Wasser- und Feuerlustrationen (Jes. 65, 4. 66, 3. 17. etc.), während die Reinigung durch unreine Dinge, durch Saublut u. dergl. (Jes. 65, 4.) an den Ahrimanscult erinnert. Wir können bei Erwähnung dieser besonderen Riten nicht umhin, die Aufmerksamkeit auf das verschiedene Prinzip der semitischen und der assyrisch-persischen Religion wiederum hinzulenken. Das Feuer- und Lichtelement nimmt eine ganz selbstständige Stellung ein in der ostasiatischen Anschauung; die Himmelskörper sind als Träger dieses Elements Gegenstand der Verehrung (vgl. Hiob 31, 26. 27. Dl. 4, 19., und die Aeusserung von Julian bei Movers p. 157), während Feuer und Gestirne bei den Semiten nur als Momente, als einzelne Seiten des allgemeinen Naturwesens galten und demgemäss einen der ursprünglichen Anschauung ganz fremden Sinn bekommen und Gegenstand eines durchaus verschiedenartigen Cultus werden können, wie wir bereits Gelegenheit zu erörtern gehabt haben.

Als mythische Erscheinung der Naturgottheit muss Herakles ebenfalls zu einem weiblichen Wesen metamorphosirt werden. Er wird als solches im weiblichen Anzuge dargestellt, und sein Cult von männlichen und weiblichen Hierodulen in vertauschtem Anzuge verrichtet; behufs dieses Zweckes wurden Kleider in den Tempelkammern aufbewahrt (2. Kön. 22, 14. wird von einem Aufseher dieser Kleider gesprochen); woraus man ersieht, dass der Cultus tief Wurzeln im Volke gefasst hatte. Das Verbot des Gesetzes gegen den Kleiderwechsel bezieht sich auf diese Sitte. Dl. 22, 5. Die Männer trugen ein leichtes, durchsichtiges Gewand, die Weiber das Schwert als Attribut des Herakles (כְּלִי גֶבֶר). Dass diese Mummerei in der Unzucht ihre Vollendung fand, ist bereits früher erwähnt worden.

Dieser Herakles, der der mythologischen Gottheit in androgynischer Gestalt entspricht, wird im Oriente Sandan genannt und ist mit Ninus und Ninyas identisch, die mit der nämlichen sexualischen Ambiguität und mit derselben Doppeltheit des Sinnes als grausame und wollüstige Wesen vorgestellt werden. Mit denselben theilt auch Herakles die Unterscheidung des weiblichen Wesens von sich, die in der Semiramis als selbstständige Gestalt

ihm gegenübergestellt wird. Semiramis schliesst wiederum denselben doppelten Sinn der Naturgottheit in sich, als wollüstiges und grausames Wesen, und wird mit entsprechenden Attributen dargestellt, sie erscheint auch mit der nämlichen geschlechtlichen Zweideutigkeit, wie ihr männlicher πάρεδρος, indem sie die Rolle mit ihm wechselt und in männlichem Anzuge denselben als Weibe sich gegenüberstellt.

Hier ist noch das Fest dieser mannweiblichen Gottheit (die Sakäen) zu erwähnen, das bei Movers ausführlich beschrieben wird. Es wurde in Hütten unter allerlei Ausgelassenheiten gefeiert und hat sich noch unter den Juden als חַג חֲסֻכּוֹת (Ex. 12, 37) erhalten; besonders nach dem Exile, als die Juden in nähere Berührung mit auswärtigen Völkern gekommen waren, bietet das jüdische Hüttenfest eine grosse Aehnlichkeit mit den Sakäen dar (Neh. 48, 15. fg.) Uebrigens findet sich eine ausführliche Schilderung dieses Festes bei Ezechiel 23, 40. fg. Bekanntlich hat dieses Fest heidnischen Schriftstellern zu der Nachricht Veranlassung gegeben, dass die Juden Bacchus verehrten, und dass derselbe, von ihnen Jao genannt, ihre Hauptgottheit war. Allerdings wird das Hüttenfest vorzugsweise Jehovasfest genannt, allein der Name des Dionysos Jao hat, wie Movers nachgewiesen, nichts mit Jehova zu thun. Derselbe entspricht vielmehr einer sonstigen Bezeichnung dieses Gottes bei den Semiten, nämlich dem Namen Euimos חֲוִּים von חוה leben, von den יְחוֹ nur eine andere Form ist. Der Gebrauch dieses Namens bei den Juden ist übrigens gar nicht nachzuweisen.

So haben wir denn die wesentlichen Momente der semitischen Naturreligion hervorgehoben und auf ihre Bedeutung für die hebräische Religion hingewiesen. Wir haben nicht nur erwiesen, dass diese Naturreligion von Haus aus auch unter den Hebräern herrschend war, was die biblischen Schriftsteller bezeugen, sondern vielmehr ihren Zusammenhang mit der höheren Anschauung, die späterhin dazu beitrug, die Israeliten gänzlich von den übrigen Völkern der Erde abzusondern. Der Einfluss der Naturreligion lässt sich am unmittelbarsten aus den Prädikaten Jehovas, die ursprünglich den Naturgottheiten angehörten, sowie auch aus dem Cultus erkennen. Auch Momente des Heraklescultus haben wir im

Judenthum wiedergefunden, und wie die Idee dieses mythischen Gottes nur in den von Jehova unterschiedenen und wiederum mit ihm identischen Engel entgegentritt (מַלְאַךְ יְהוָה), so kommt auch die wesentliche Bestimmung des Herakles als Krieger, Held u. s. w. als Prädikat des Jehova vor.

Der Nachweis der Bedeutung der einzelnen Momente der Naturanschauung für die ideale Gottesanschauung der Hebräer gewinnt erst seine volle Bedeutung durch die Aufzeigung der Einheit und des Unterschiedes beider Religionsprinzipien und des Ueberganges des einen in das andere. Die Bedeutung des Einzelnen wird erst durch die Beziehung auf das allgemeine Prinzip völlig klar. Es wäre nicht möglich, dass die nämlichen Einzelheiten sich in beiden Religionsanschauungen wiederfinden könnten, wenn nicht irgend eine Einheit der Prinzipien da wäre, und andererseits weist die veränderte Beziehung dieses Einzelnen auf einen prinzipiellen Umschwung hin. Derselbe wird aber erst allmählig vor sich gegangen sein können, es wird, wie schon Vatke eingesehen hat (z. B. Bibl. Theol. p. 248), das religiöse Bewusstsein lange denselben Gegenstand gehabt haben, während doch gleichzeitig verschiedene Vorstellungen von dem Wesen dieses Gegenstandes neben einander geherrscht haben, die durch vielfache Abstufungen in einander übergingen. Nur die äussersten Endpunkte werden somit einen wirklichen Gegensatz zu einander gebildet haben, während die ganze Reihe den Schein der Einheit behauptete. Erst die geschichtliche Entwickelung hat diesen Schein zerstört und das höhere Prinzip in schroffen Gegensatz zum niederen gestellt; das letztere wird demnach zum förmlichen Götzendienst, während das erstere sich zu stets reinerer Idealität entwickelt, und der Kampf dieser Gegensätze, die ihre Vertreter in der Masse und den derselben gegenüberstehenden Propheten haben, bildet den wesentlichen Inhalt der israelitischen Geschichte. Aber an sich war schon das höhere Prinzip in der Naturanschauung, als in seinem empirischen Ausgangspunkt, enthalten (Vatke p. 249), und die Vorstellung der Heiligkeit, worin zunächst die Idealität des göttlichen Wesens zum Bewusstsein gebracht wurde, ist unmittelbar aus der Naturanschauung hervorgegangen.

Das Letztere zu beweisen hat Planck in seiner Schrift über die Genesis des Judenthums (1843) versucht. Er findet den Aus-

gangspunkt der idealen Anschauung in dem Feuercultus, worin das natürliche, endliche Leben als der Negation anheimfallend dargestellt wird, was der Sinn vieler in dem Judenthum beibehaltenen Sitten, z. B. der Beschneidung ist. Aus der Anschauung des Göttlichen als eines wesentlich Negativen hat sich die geistige Anschauung von der Heiligkeit Gottes entwickelt. Die Heiligkeit ist die geistige Uebertragung des verzehrenden Naturelementes (vgl. p. 7, 16, 20 u. m. St.) Moses musste, um der Nation die gehörige Haltung, ihren Unterdrückern gegenüber, zu geben, den in ihrem religiösen Bewusstsein liegenden Keim des Gegensatzes zum Naturdienste hervorziehen; er erhob das negative Moment, das in der Naturanschauung nur mittelst des Gegensatzes seine Berechtigung hatte, zur selbstständigen Bedeutung und entwickelte es zu seiner letzten Consequenz, wodurch es die Gränze des Natürlichen überschritt. Das verzehrende Feuer wurde in der Heiligkeit ein geistiges Prädikat Jehovas. Eben durch diese Consequenz trat eine völlige Umkehrung der Anschauung ein; für den Heiligen war eben der Tod, worin das Endliche und Nichtige des Lebens zum Vorschein kommt, etwas Unreines, während dem Feuergotte eben durch den Tod der Opfer Verehrung erwiesen wurde. „So war nun also die göttliche Heiligkeit nicht mehr blosse Negation, sondern sie war auch Negation der Negation, d. h. Negation dessen, was innerhalb des Endlichen selbst wieder im engeren Sinne sich als Endlichkeit bezeichnen lässt, sei es nun in sinnlicher oder geistiger Beziehung.“ (p. 52.) An die Stelle der einfachen Naturanschauung ist somit die Reflexion getreten. — Wir glauben aber schwerlich, dass der Uebergang der Feueranschauung in die geisige Vorstellung der Heiligkeit sich auf diese Weise denken lasse. Nicht der Tod als verzehrende, auflösende Macht galt als unrein, sondern der Todte, der Verwesung Anheimfallende, der Leichnam. In dem Feuerdienste wird aber der Leib mit dem Leben selbst verzehrt, und es bleibt nur das Feuer selbst, als das Element, worin das Opfer übergeht. Eben diess aber muss die göttliche Eigenschaft des Feuers vernichten, dass es nichts in sich ist, sondern als natürliches Element trotz seiner verzehrenden Kraft immer nur an einem anderen Endlichen haftet, nur durch die Verzehrung desselben sein Leben fristet, mithin nichts Selbstständiges und Göttliches sein kann. Die Consequenz der göttlichen Negativität kann also nur auf

geistigem Boden erreicht werden, wo sie sich ganz vom Natürlichen abtrennt, dasselbe für sich bestehen lässt, in dem Bewusstsein ihrer eigenen Erhabenheit über alles Endliche. Dass die Heiligkeit doch nicht einen ausschliesslichen Gegenstand in der geistigen Welt des Menschen, sondern eben so sehr in dem natürlichen Dasein hat (was aus den Reinigungsgesetzen hervorgeht), verräth ihren natürlichen Ursprung. Auch hat Planck in diesen Bestimmungen den Einfluss der früheren Naturanschauung erkannt (p. 78). Allein die concrete Einheit von Geist und Sinnlichkeit dürfen wir keineswegs im Mosaismus suchen, der nur aus seiner geschichtlichen Voraussetzung, welcher er sonst in Allem entgegen ist, einzelne Elemente herübergenommnn hat, weil seine eigene Abstractheit nur auf diese Weise einen Inhalt gewinnen konnte. Der Mosaismus ist nur die negative Ueberwindung der Naturanschauung, das Bewusstsein von der Nichtigkeit der Naturgötter; den Begriff der positiven, concreten Geistigkeit hat er nicht erreicht, wenn nicht allerdings auf unvollkommene, widersprechende Weise als Bundesgott des bestimmten Volkes.

Die Bedeutung dieser Vorstellung für die Entwickelung des israelitischen Bewusstseins hat Planck in seiner Abhandlung über den Ursprung des Mosaismus (Theol. Jahrb. 1845. Heft 3 und 4) darzustellen versucht. Wie in seiner früheren Schrift, so erörtert er auch hier, dass das Volk seiner Nationalität nur in der Religion die gehörige Haltung geben konnte; es musste sich seinen religiösen Gegensatz zu seinen weltlichen Feinden zum Bewusstsein bringen. Der wichtigste Haltpunkt des religiösen Bewusstseins war in dieser Beziehung die Ausführung des Volkes aus Aegypten. Durch dieselbe wusste es sich als das auserwählte Volk Gottes; das sonst negative göttliche Wesen wurde hiermit in ein positives Verhältniss zu diesem bestimmten Volke gesetzt (p. 491). Das Sein Gottes für die Menschheit wird zu einem Sein für dieses Volk (p. 491). Der Grund dieses Verhältnisses wird aber nicht im Ansich Gottes gesucht, sondern die Thatsache wird nur als solche hingenommen. Die Beziehung Gottes zum Volke hat ihren Ursprung nur in einem rein Geschichtlichen, nicht im Geiste des Volkes als solchem. „Es ist nur ein Factum, das die ganze israelitische Geschichte uns entgegenhält, das, dass ein Volk durch seine Geschichte zu einer geistigen Höhe emporgehoben worden ist, wel-

cher es aus sich selbst nie fähig war; so ist es der Haltungslosigkeit, dem inneren Zwiespalte zwischen seiner Aufgabe und dem, was es an sich selbst war, anheimgefallen.“ p. 658. Nur durch ein solches rein geschichtliches, von dem Leben der Nation gänzlich abgetrenntes Prinzip hat die israelitische Religion eine solche Starrheit gewonnen, dass sie sich als Mumie hat erhalten können, lange nachdem alle Bedingungen ihrer Wirklichkeit verschwunden waren. Allein diese Thatsache der Offenbarung hat doch ihren letzten Grund in dem ewigen Wesen des Selbstbewusstseins, sie ist also nicht reine Thatsache, sondern ebensosehr die ewige Thatsache des Selbstbewusstseins, das in der äussersten Entfremdung von sich ebensosehr bei sich angelangt ist, d. h. in seinem Gotte sowohl verneint, als seiner unmittelbaren nationalen Bestimmung nach bejaht ist. Obgleich das Judenthum also der Geschichte angehört und sein Ursprung durch einen äusseren Anlass bedingt war, so ist es ebensosehr in dem ewigen Wesen des Geistes begründet, als eine allgemeine, nothwendige Form desselben (vgl. p. 708 und 719).

In dieser Darstellung ist alles Wesentliche, was zur Erklärung und Bestimmung des Judenthumes von Belang ist, hervorgehoben, und im Allgemeinen müssen wir derselben beipflichten. Nur können wir es nicht ganz gut heissen, wenn Planck in seiner ersten Schrift ausschliesslich auf den Feuerdienst als die geschichtliche Voraussetzung des Judenthums zurückgeht, da sich in dem letzteren auch Spuren anderweitiger Gebiete der Naturanschauung nachweisen lassen, wie diess im Obigen geschehen ist. Auch ist es daselbst geltend gemacht worden, dass der Feuerdienst, als die Vollendung des vorderasiatischen Naturcultus, die nächste, unmittelbarste Voraussetzung der hebräischen Religion ist und die meisten Anknüpfungspunkte an dieselbe darbietet, was aber keinesweges die Einwirkung anderer Sphären der Naturanschauung ausschliesst, mit denen der Feuerdienst im vorderasiatischen Culte im engsten Zusammenhange stand. Planck will besonders der El- oder Belvorstellung ganz die Bedeutung absprechen, die ihm Movers beilegt; er behauptet, sie sei eine spätere Abstraction, der die Vorstellung zu Grunde liege, was dass, dem Wesen nach das Erste sein sollte, auch ein zeitlicher besonderer Zustand sei. Allerdings wird ein Gott so abstracten Wesens, wie der Bel, nachdem die

Naturgötter ihre bestimmte Gestalt gewonnen hatten, nicht Gegenstand des Cultus gewesen sein; wenn er aber Bestimmungen enthält, die sich nicht in den abgeleiteten Göttern wiederfinden, so muss er doch als eine besondere Gottheit gelten, die einmal auf unbestimmte Weise den ganzen Inhalt der späteren Götter in sich geschlossen habe und damals auch Gegenstand des Cultus gewesen sei. Erst die Entwickelung seines allgemeinen Inhaltes zu besonderen Gestalten hat ihn auf jene Abstractionen zurückgeführt, die von nun an sein eigenthümliches Wesen bilden. Dass sich aber dieselben in der Vorstellung des Jehova und auf dem Gebiete der Naturanschauung in dem mythischen Gotte Herakles wiederfinden, haben wir schon oben gesehen.

Die hebräische Religion ist also, wie aus dem Vorhergehenden sattsam erhellt, nichts ohne ihren Gegensatz in dem Naturdienste, sie ist die immerwährende negative Beziehung auf denselben. Die ideale Gottesanschauung ist hier ur ndie Anschauung der Nichtigkeit der Naturgötter; der hehre, heilige Gott ist die der Naturgottheit selbst inwohnende Negativität, die aber ihren Gegenstand ewig aus sich hervorgehen lassen muss, um an ihm selbst zu sein. Gleichwie das Feuer in seiner Vernichtung des Endlichen doch an demselben haftet, um sein eigenes Dasein zu fristen, ebenso bedarf der heilige Gott der Naturgötter, als auf welche er selbst nur die negative Beziehung ist, und deren Bewusstsein von seinem eigenen Selbstbewusstsein unzertrennlich ist; dieses letztere hat ja eben seinen wesentlichen Halt in dem Bewusstsein der Nichtigkeit des Gegensatzes. Diese Dialektik ist von dem Bewusstsein des inneren Widerspruches durchdrungen und kommt somit nimmer zu einem Ruhepunkt, was nur unter der Voraussetzung eines selbstständigen Inhaltes, eines sich auf sich selbst beziehenden Prinzips möglich war. Der Inhalt der hebräischen Gottesidee ist aber unmittelbar aus der Naturanschauung aufgenommen und nur in eine andere Stellung versetzt, als Prädikat, als Besitz einer sich auf diese Anschauung negativ beziehenden Macht, aus deren Prinzip er aber nicht auf immanente Weise hergeleitet wird. Und das eben ist der Grund jener nimmer ruhenden Negation, dass der wesentliche Inhalt der Gottesidee schon in der Naturanschauung enthalten und derselben entrissen ist und nur durch immer wiederholte Besitzergreifung von Jehova behauptet werden kann,

ohne dass sein Wesen eine so concrete Bestimmung gewonnen hat, dass aus demselben jener Inhalt hergeleitet werden und eine von der Naturanschauung unabhängige Stellung erhalten konnte. In dem Cultus spielt diese negative Beziehung auf den Naturdienst dieselbe Rolle, und es kommt am Ende auf eins und dasselbe hinaus, ob dem Naturobjecte (dem Thiere u. s. w.) eine positive oder negative Bedeutung für das religiöse Bewusstsein gegeben wird, wenn es doch immer demselben kein Adiaphoron ist, was wir bereits oben geltend machten.

Was ist aber der Grund dieser negativen Beziehung, die doch keinen besonderen positiven Gehalt zu ihrer Voraussetzung hat? Einerseits muss freilich zugegeben werden, dass die Negativität der Naturanschauung selbst immanent sei und dieselbe über sich hinaustreibe; andererseits aber muss es als etwas Besonderes angesehen werden, dass eben der israelitische Geist, diese Negativität in ihrer ganzen Härte durchzuführen, sich zur Aufgabe setzte und ihren inneren Widerspruch an seinem eigenen Zwiespalte darstellen sollte. Und hier müssen wir nun mit Planck auf das nationale Motiv hinweisen, das auch zu einer religiösen Absonderung führen musste. Die Negation der Naturanschauung ist in dem inneren Widerspruch derselben an sich gegeben, die bewusste Vollziehung derselben musste das Volk in einen schroffen Gegensatz zu den stammverwandten Völkern hineinstellen, um so mehr, da das neue Bewusstsein eben nichts enthielt, als die Negation der Naturreligion; dieses negative Bewusstsein musste aufs Bestimmteste dieses Volk von allen anderen als ein ganz besonderes abgränzen. Allein hier zeigt sich eben das Widerspruchsvolle der behaupteten Stellung. Es ist die Religion, die dieses Volk den übrigen entgegenstellt; sie hat aber keinen concreten Inhalt, sondern ist nur die negative Beziehung auf die religiöse Anschauung der anderen Völker und hat eben den Zweck, einen allgemeinen, nationalen Gegensatz zu begründen und zu befestigen, um erst dadurch die gehörige Stärke und Haltung zu gewinnen; der nationale Gegensatz zwischen diesem Volke und den anderen semitischen ist, vom natürlichen Gesichtspunkte angesehen, wichtig, und hat seine hauptsächlichste Stütze in dem religiösen, und so ist er denselben Schranken preissgegeben, wie jener; der religiöse Abfall hat immer nationale Bedeutung, wie es auch umgekehrt der Fall ist. Der nationale Gegensatz ist ein

um der Religion willen gewollter, die aber diese Stütze für ihre eigene Haltlosigkeit gebraucht, der religiöse Gegensatz ist seinerseits auch ein gewollter, um die weltliche Absonderung von anderen Völkern aufrecht zu halten. So lange dieses negative Prinzip sich noch nicht im Volksbewusstsein festgesetzt hatte, war die Geschichte dieses Volkes nur die Geschichte seines fortwährenden Abfalles zu anderen Göttern und zu anderen Völkern, die Geschichte der vollendetsten nationalen und religiösen Haltungslosigkeit. Hatte es sich aber einmal festgesetzt, was allerdings geschehen und fast als Wunder zu betrachten ist, so musste dieses Volk die vollendetste Abgeschlossenheit und nationale Zähigkeit vor allen anderen Völkern der Welt zur Schau tragen, und sich zu behaupten wissen unter Verhältnissen und Bedingungen, die für jede andere Nationalität vernichtend waren. So zerfällt die Geschichte dieses Volkes in zwei einander schlechthin widersprechende Epochen.*)

Wenn aber auch der geheime Sinn jener starren Festhaltung der negativen Beziehung auf die Naturanschauung eigentlich nur die Behauptung der nationalen Entgegensetzung dieses Volkes zu den anderen Völkern, und somit der Gottesbegriff an sich leer und inhaltlos ist, so darf es doch nicht übersehen werden, dass die ausdrücklich gesetzte positive Beziehung auf dieses Volk ihm eine gewisse concrete Bestimmung gibt. Das Bewusstsein des Volkes von der religiösen Entgegensetzung und das Wissen Gottes, dass nur dieses Volk seine negative Beziehung auf die Naturgötter gefasst habe, macht das jüdische Volk zum ganz besonderen Gegenstand seines Gottes, zu einem wesentlichen Zweck desselben, und der Gott gewinnt solcherweise an seinem Volke einen positiven Gehalt zur Behauptung seiner Besonderheit und Entgegensetzung gegen andere Götter. Als Nationalgott steht Jehova über den heidnischen Göttern, weil er als solcher seinen Gehalt an der geistigen Welt der Menschheit, wenn auch in beschränkter, natürlicher Besümmung, hat; das Natürliche ist hier nichts Selbstständiges, sondern hat nur seine Bedeutung im Geistigen, dessen Schranke und individuelle Bestimmtheit es ist. Die einfache Beziehung zwischen dem Volke und seinem Gott gelangt erst zu ihrer vollen Bedeutung durch die nähere Bestimmung des beider-

---

*) Vgl Planck Theol. Jahrb. 1845, p. 676 fg.

seitigen Inhaltes, der an sich derselbe ist. Der ideale Ausdruck des Volksgeistes, als eines von den einzelnen Individuen zu Verwirklichenden, ist der allgemeine Wille oder das Gesetz, das wegen des eigenthümlichen Verhältnisses zwischen dem Volke und seinem Gott, als Gottes Gesetz erscheint und mithin mit demselben Rechte als Bestimmung des göttlichen und menschlichen Willens gelten kann.

Allerdings wird zu wiederholten Malen in der angeführten Abhandlung von Planck geltend gemacht, dass die höchste geistige Wahrheit keineswegs ein Erzeugniss dieses Volkes, sondern vielmehr auf äusserliche geschichtliche Weise ihm offenbar geworden sei, und dass eben der Widerspruch zwischen dem wirklichen Standpunkte und der geoffenbarten Wahrheit der Grund jener eigenthümlichen Zerrissenheit sei, wodurch dieses Volk sich vor allen anderen auszeichnete — allein „es ist doch nur das innerste Wesen des Geistes und seiner Entwickelung, worin diese Aeusserlichkeit ihren Grund hat" (p. 697). Und hier wird es eben die Stelle sein, über die Bedeutung des geschichtlichen Ausgangspunktes und der Geschichte überhaupt für dieses Volk zu sprechen. Es muss zugegeben werden, dass die höhere, dem Naturdienste entgegengesetzte, ideale Anschauung schon lange in einzelnen Kreisen, in gewissen ausgezeichneten Individuen zu vollem Selbstbewusstsein gelangt war, als die Masse noch in der dumpfen Naturanschauung befangen war, dass ferner der Kampf dieser beiden Elemente den wesentlichen Inhalt der vorexilischen Geschichte ausmachte. Diese auserwählten Träger des höheren Prinzips haben im national-religiösen Interesse, dessen Wesen oben entwickelt wurde, den bewussten Zweck verfolgt, ihrem Prinzip im Volke Eingang zu verschaffen, und sie haben diess nur so thun können, dass sie es als ursprüngliches, diesem Stamme von Gott selbst anvertrautes Eigenthum, als national, als urväterlich darstellten, und solcherweise haben sie von ihrem Reflexionsstandpunkte aus die ganze Volksgeschichte construirt. Dieselbe hat nun als eine durch und durch von einem bewussten Prinzip getragene, in einer bestimmten Tendenz verarbeitete, eine so feste Haltung, eine solche innere Verständigkeit und so klaren Zusammenhang gewonnen, dass sie sich durchaus von den mythischen und mythologischen Erzählungen der stammverwandten Völker unterscheidet und, einmal von dem Volke angenommen, unvertilgbar in seinem Bewusstsein dastehen musste.

Die heidnischen Mythen sind hier zu Tendenzgeschichten umgebildet und auf den Boden der gemeinen Wirklichkeit versetzt (vgl. Gen. 19, 32. 32, 27 und sonst); sie haben den Schein eines geschichtlichen Vorganges, der ihnen durchaus in ihrer sonstigen orientalischen Form abgeht. Das heidnische Element, das von Anbeginn an im Volke einheimisch war, wird zu einem fremden gemacht, das den ursprünglichen Dienst des wahren Gottes verdrängt habe; der Widerspruch des Volkes gegen die höhere ideale Anschauung wird als Afall von derselben gestempelt, die schon den Erzvätern durch göttliche Offenbarung mitgetheilt war. Und so hat nicht eine wirkliche, sondern eine gemachte, vorgestellte Geschichte, die aber einen Halt, einen Zusammenhang, eine Bestimmtheit hatte, die einer wirklichen Geschichte fehlen musste, diesem Volke seine beispiellose Starrheit und Zähigkeit gegeben; der falsche Spiegel der Vergangenheit hat es immerfort in der Täuschung über Gegenwart und Zukunft erhalten.

V.

Die Frage des Jahrhunderts.

Wenn wir die ganze vergangene Geschichte nur aus der Gegenwart verstehen, weil in letzterer die Prinzipien, welche dem Anfang zu Grunde gelegen haben, mit dem Laufe der Zeiten nur immer deutlicher entwickelt worden sind, so können wir es uns auch wiederum nicht ersparen, bis zu den verborgenen Quellen des Menschengeschlechts aufzusteigen, um die Frage der Gegenwart zu lösen: Was wollen wir? Wohin streben wir? An welchem Wendepunkt steht die Weltgeschichte? Was flicht die aufs Ungeheuerste auseinandergerissenen Gegensätze wieder in Eine Harmonie zusammen?

Schlagen wir die Blätter unserer heiligen Traditionen auf, wenden wir uns an die Ueberlieferungen der Profan-Scribenten, fragen wir endlich unsere Vernunft, sie lehren uns sämmtlich, dass die Barbarei und Rohheit nicht der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts gewesen sein könne. Denn das Böse, das Uebel überhaupt ist nicht im Prinzip; es liegt nur in den Folgen und weiteren Anwendungen des Prinzips auf die ganze Breite der Erscheinungen, — darin, dass die besonderen Seiten desselben sich eine verkehrte Stellung zu einander geben; diess setzt aber schon immer eine gewisse Entwickelung des Prinzips voraus. Andererseits ist jedoch auch die höchste Blüthe der Civilisation, der wir, als letztem Resultate der Weltgeschichte, entgegenstreben, nicht schon am Anfang da gewesen. Denn dann wäre ja die ganze Bewegung der Geschichte nutzlos. Friedrich von Schlegel und Schelling, welche einst die Hypothese eines vollkommenen

Urvolkes aufstellten, konnten daher den Eintritt der geschichtlichen Zeit nur als etwas ganz Willkürliches fassen.

Was ist denn nun aber der Zustand der ursprünglichen Menschheit gewesen? Das Prinzip, worauf die Entwickelung des Menschengeistes in ihren verschiedenen Stadien beruht, ist das Verhältniss des allgemeinen Geistes zum einzelnen. Im Prinzipe sind beide unmittelbar Eins, nicht feindlich gegen einander gekehrt; damit muss also die Geschichte nothwendig beginnen. Wenn ich aber sagte „unmittelbar," so ist diese Unmittelbarkeit immer eine geistige, keine natürliche. Es ist also kein Zerfliessen des Individuums in den allgemeinen Willen, ohne Selbstständigkeit und Freiheit desselben, gemeint. Es ist der Wille des Individuums selbst, den allgemeinen Willen zu thun und sich ihm unterzuordnen, weil es in der Sitte lebte und noch nicht anders wusste, als diesem durch das Gesammtleben Festgesetzten zu folgen. Das Böse mag nur erst als Vorstellung, wohl nicht als That vorhanden gewesen sein, weil das Individuum, bei der ruhigern, ergiebigern Natur, auch keinen Anlass zur Selbstsucht und zum unrechtmässigen Mehrhaben fand. Die Freiheit war im Allleben noch nicht erprobt, und daher auch nur eine mögliche.

Wir wollen hier ganz ununtersucht lassen, wie lange dieser Zustand unschuldiger Kindheit gedauert habe, ob er nur der kurze Eingang bis zum ersten Sichfühlen der Individualität, oder ein ganzes goldenes Zeitalter gewesen sei; ferner, ob denn das Böse anfänglich ganz und gar nicht, oder doch schon immer, wenn gleich nur als eine vereinzelte abnorme Erscheinung, vorgekommen sei, da man am Ende auch nicht einmal die Vorstellung des Bösen ohne dessen äusserliches Dasein haben kann, und ohne Beides die Freiheit, die doch dem Geiste so wenig, als dem Körper die Schwere fehlen darf, nicht wirklich ist. So viel bleibt gewiss: noch in der historischen Zeit erscheinen die Völker anfangs ohne starkes Hervortreten der Individualität, ohne viel Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen, und mit grossem Uebergewicht des allgemeinen Volksgeistes, der alle seine Verhältnisse, wie von selbst oder naturwüchsig sich gestalten liess.

Der Entwickelungsgang der Geschichte zeigt uns nun dieses allmählige Freiwerden des individuellen Geistes, sein Sichlosreissen von den sittlichen Banden des Volkslebens, wodurch er

zum willkürlichen Subjecte wird, das auch dem Inhalt der Sitte zuwider sich aus sich selbst seinen Trieben gemäss bestimmt. Diesen Fortgang der Geschichte nennt Stuhr daher mit Recht das immer weitere Umsichgreifen des Sündenfalls. In Griechenland hörten die Athener zuerst auf, sittliche Menschen zu sein; sie wurden durch Sokrates, der zuerst die Entscheidung aus dem Innern zum Prinzip machte, moralische Menschen. Und wenn er auch noch die Einheit mit dem allgemeinen Willen als das aus dem Innern stammende Gute ausspricht, so haben die Sophisten doch die formelle Subjectivität, d. h. den rein zufälligen Inhalt des einzelnen Willens, sein Wohl, sein Interesse, seine Selbstsucht als solche zum letzten Prinzipe gemacht.

In Rom erreicht dieser Egoismus des Einzelnen seine höchste Vollendung: in der äussern Sphäre seines Daseins als Rechtssubject, als Person; in den Räumen des Gedankens, als das Ideal des stoischen Weisen, der jede äussere Autorität verschmäht. Alle Laster treten im Gefolge dieses Egoismus als der welthistorische und somit normale Zustand der damaligen Menschheit auf. Die Sittenverderbniss unter den Kaisern bedarf keiner Schilderung, da die Zeitgenossen, wie Juvenal und Tacitus, sie an den Schandpfahl der Geschichte geheftet haben. Das Herz der Welt ist, wie Hegel sagt, gebrochen; denn des Individuums Hartherzigkeit hat den vollständigsten Sieg über dasselbe davon getragen. Der Welt kann aber ihr Herz und Geist, die Gottheit, nicht fehlen; sie sucht sich diesen Gott in dem Glanzpunkt der Zeit, im Individuum, das den Thron der Welt einnimmt. Nicht der Inhalt dieses Individuums, nicht das göttliche Thun der Cäsaren ist es, was sie dieser Ehre würdig macht, sondern ihre formelle Subjectivität.

Die Weltgeschichte steht auf dem Angel ihres ganzen Umschwungs. Ihr wahres Ziel ist die Einheit des allgemeinen und des einzelnen Geistes, aber als eine durch das Individuum erst frei erzeugte, nicht gegebene, die daher auch nicht im Anfang vorhanden sein kann. Auch unter den Römern gewinnt dieses Prinzip Gestaltung; aber wir sehen dort die Verkehrung seiner Momente, was ich vorhin das Böse nannte. Die Spitze der Pyramide will die Grundlage werden, und die Winzigkeit des Subjects sich in seiner Hohlheit zum allgemeinen Willen aufspreizen. Das ist die

Ironie des wahren Prinzips, welche aber mitten in dieser Verkehrung auch die Keime der Umkehrung dieses Umkehrens, und somit die Möglichkeit der unendlichen Versöhnung, in sich schliesst.

Warum wollte es aber der heidnischen Menschheit selber nicht mehr gelingen, ungeachtet der unwankenden Grundlage des allgemeinen Geistes, auf der sie stand, die reine Form der Sittlichkeit zu erreichen? Gerade weil das Individuum noch nicht in Anschlag kam. Es konnte aber übersehen werden: im Orient, als ein bloses Exemplar der Gattung; oder es tummelte sich auf dem Boden des allgemeinen Geistes, in der Willkür seiner Leidenschaften masslos herum. Der Silberblick des griechischen Lebens hatte keinen Bestand, weil die Einheit der schönen Individualität mit dem sittlichen Ganzen nur eine Zufälligkeit der Natur war. Was musste also geschehen? Das Individuum selbst musste sich zum Boden des allgemeinen Geistes machen, ihn in sich zur Darstellung bringen, und sein Ich zum Weltgeist erweitern, indem es seinen Inhalt in sich aufnahm, und sich davon durchzucken und durchglühen liess. Das ist Christi welthistorische That und Erkenntniss zugleich. Es machte also auch, wie die römischen Kaiser, seine Individualität zum Göttlichen: aber nicht das Individuum als solches, was auch dessen jedesmaliger Inhalt sei, z. B. eines Nero und Caligula; sondern nur das Individuum, in welchem die lodernde Flamme des Weltgeistes das dürre Holz der individuellen Eitelkeit, um mit Angelus Silesius zu sprechen, verzehrt hatte.

Warum ist aber mit Christus die Weltgeschichte nicht vollendet, da er das Höchste nicht nur ausgesprochen, sondern auch an sich vollführt hat? Ja eben nur an sich, und damit auch nur ansich. Den übrigen Individuen war diese That nämlich ihr blosses Ansich; sie wurde ihnen also zu einer äusserlichen, einmal in der Geschichte dagewesenen Begebenheit und nach dem leiblichen Verschwinden Christi zur blossen Vorstellung eines ihnen jenseitigen Intellectual-Reichs, das, ihren Augen wie durch einen hohen Berg entrückt, nur einmal den Schleier seiner Geheimnisse durch die Sendung des Sohnes gelüftet hatte, um den Himmel für lange Zeit wieder zu schliessen, und den Menschenkindern im irdischen Jammerthale nur die Sehnsucht nach jenem Lande zu lassen, in dessen Besitz sie einzig und allein durch die kühle Pforte des Todes eingehen können. Das ist der Angelpunkt des ganzen Mittelalters.

Die höchste Wahrheit ist vorhanden, theoretisch und praktisch; aber den Einzelnen ist sie fremd, und sie muss es sein, damit Jeder sie sich durch eigene That erst erringe. Diese Aufgabe ist der modernen Menscheit seit Luther gestellt, nachdem durch des deutschen Mönches Kühnheit die Lüge des Mittelalters in ihrer ganzen Schamlosigkeit ist aufgedeckt worden.

Drei Jahrhunderte sind seitdem verflossen, aber in dem einen Theile Europa's und Amerika's ist die Aeusserlichkeit und äusserliche Spendung dieser Wahrheit zum Prinzipe und Systeme geworden, so dass sogar fremde Werke der Heiligen dem Heil des Individuums zu Gute kommen können; die andere Hälfte beider Hemisphären hat zwar das innere Zeugniss des Geistes zum alleinigen Prinzipe des Glaubens gemacht; der auch hier ist eines Andern Verdienst, Christi vor 2000 Jahren vergossenes Blut, der alleinige Grund unsrer Seligkeit geblieben. Gewiss in einem gewissen Sinne und dann mit dem vollsten Rechte. Denn dieses Helden Leid und Kreuz hat der ganzen folgenden Geschichte den Boden bereitet, auf dem nur allein die Seligkeit Aller gedeihen kann. Nur, dass dieses hohe Resultat an das auch unverstandene Hinnehmen gewisser Formeln und Symbole, und nicht an die freie Entwickelung des dem Prinzipe gemässen Geistes im Denken und Handeln geknüpft sei, das ist der Punkt, woran die europäische Menschheit in der Religion jetzt steht; und so ist es im Augenblicke die Pflicht der Kirche, diese Aufgabe zu lösen. Ieder soll an sich die Erlösung vollbringen, die der Stifter unserer Religion vollbrachte, den Inhalt der ewigen Persönlichkeit an seiner eigenen Individualität zur Darstellung bringen und dadurch in diesem Leben der Seligkeit theilhaftig werden, die einem Gotterfüllten unentreissbar ist. Die „freie Gemeinde“ hebt das Symbol aus dem Reiche der Vorstellung in das der That. Die entgegengesetzten Richtungen reichen sich im Neukatholicismus die Bruderhand, ohne auf die „transscendenten Dogmen“ Rücksicht nehmen zu wollen, um allein den Geist des Christenthums, als die thätige Liebe, zur Wahrheit zu machen und so die allgemeine, die triumphirende Kirche anzubahnen.

Eine andere Frage aber ist die, ob denn das Dogma nicht noch auf eine andere Weise seiner Transscendenz entkleidet werden und sich im Individuum bewähren könne, ohne eben nur bei Seite

geschoben zu werden. Diesen Schritt hat die **Philosophie** der letzten drei Jahrhunderte über die Reformation hinaus gethan, indem sie das Dogma aus der ursprünglichen Gestalt eines individuellen Factums in die Sphäre der Allgemeinheit erhoben hat. Sie setzte an die Stelle des historischen Christus die ewige Menschwerdung, an die Stelle der zwei Naturen im Erlöser die allgemeine Einheit der menschlichen und göttlichen Natur, an die Stelle der Dreieinigkeit besonderer Personen im Himmel die stete Geburt dieser Drei, wie **Böhme** sagt, in allen Erscheinungen des Geistes und der Natur. Es fragt sich doch, ob es nicht der Mühe werth sei, diese ehrwürdigen Symbole, ehe man sie antiquirt, zu begreifen, und dann ihnen nicht nur eine nothdürftige Existenz in dem Systeme der Wissenschaft zu fristen, sondern sie auch im Bewusstsein des Volkes durch diese Umdeutung wieder aufzufrischen und neu zu beleben.

Diese religiös-philosophische Aufgabe scheint jetzt in Europa in den Vordergrund getreten zu sein. Der Autoritätsglaube, ausgerüstet mit allen Waffen der Macht, des Ansehens, der Gewohnheit und, im wiederauferstandenen Jesuitismus, der auserlesensten Intrigue, will überall die aufkeimenden Triebe der auch in äusseren Leben nach Geltung und Anerkennung strebenden Gewissens-, Denk-, Rede- und Lehrfreiheit zertreten. Zur Rechtfertigung dieser Reaction wird angeführt die Nothwendigkeit eines gemeinsamen positiven Standpunkts beim negirenden Zerfahren der individuellen Meinungen. Die Forderung einer unantastbaren Wahrheit ist gerecht; aber nicht durch Unterwerfung unter eine einseitige, blinde Autorität kann sie im neunzehnten Jahrhundert, — nur durch freie Association im lebendigen Austausch der individuellen Ansichten wird sie befriedigt werden. Daher das Drängen nach **Synodal-Verfassung** in allen Confessionen, wovon auch die *ci-devant* Laien Theil nehmen sollen.

Dieses Erzeugen eines Alllebens, aber nicht, wie es am Anfang war, sondern als mit Bewusstsein herausspringend, wie der Funke aus dem wechselseitigen Anschlag aller Ueberzeugungen, diess ist die grosse Aufgabe der Zeit; und an dem innern Gemüthsleben der Religion habe ich nur ein Beispiel dieses Ringens nach Lösung angeführt, das sich aber in jeder Sphäre wiederholt. In der Philosophie zunächst hatte die Ichheit sich mit dem Fichte'schen Sy-

steme zum Absoluten gemacht; die Philosophie hat seitdem mit Beibehaltung dieses Prinzips zugleich darauf hingearbeitet, sich zur objectiv beweisenden Wissenschaft zu machen, durch Aufstellung einer Methode, die, als Weltdialektik, von jedem Jünger der Wissenschaft frei ausgeübt, nur mit freier Uebereinstimmung Aller zum gemeinsamen Ziele führen kann. Ist die Philosophie in ihrem eigenen Hause einig, — und wie Wenige bestreiten noch, selbst von den Feinden, die objective Gültigkeit unserer Methode, — so muss nunmehr die Versöhnung mit den übrigen Wissenschaften angestrebt werden. Die äussere Autorität der Erfahrung kann nicht länger der Gewissensfreiheit denkender Erkenntniss entgegenstehen; Beides bewegt sich, wenn auch langsam, zu einander hin.

Nachdem so Religion und Wissenschaft in unseren Zeiten sich ihrer leitenden Prinzipien bewusst geworden sind, drängen sie mit aller Macht ihres innerlich vollendeten Geistes, in das äussere Dasein zu treten; und an diesem Uebergangspunkte zu stehen, diess scheint mir im gegenwärtigen Momente die Lage der Menschheit zu sein. Die Vermittelung zwischen jenen tiefsten Erkenntnissen der Natur der Dinge in Religion und Philosophie einerseits, und dem wirklichen Leben im Recht und Staat andererseits bildet und hat von jeher gebildet der heitere Genius der Kunst. Er stellt uns das wirkliche Leben dar und macht es dem gemeinen Bewusstsein anschaulich, nicht wie es empirisch sich bewegt, sondern wie es, seiner Zufälligkeit entnommen, seinem inneren Wesen und Geiste nach in den Gedanken gefasst ist, aber in eine ganz vorstellig gewordene Gedankenwelt. Das Reich der Ideen und das sinnliche Dasein berühren sich also in den schönen Gestalten der Kunst zum innigsten Bruderkusse. Und wenn bisher dieser Genius noch rückwärts und auf die eigene Gegenwart seines Volkes gerichtet war, wenn die Psalmen David's Jehova's Erhabenheit und die Zerknirschung des jüdischen Bewusstseins gegen ihn, Sophokles' Antigone die höchste Blüthe der griechischen Sittlichkeit darstellen, selbst noch Klopstock's Dichtungen die Weltanschauung der Wolfischen Metaphysik und Schiller's erste Dramen nur den moralischen Standpunkt des vorigen Jahrhunderts reflectiren: so fing dann mit unserm Jahrhundert die Poesie an, eine Weltkunst zu werden. Alle Zeitalter, alle Sitten und Völker durchging sie, um sie reproduzirend hinzuzaubern. Von Walter Scott ging so eine breite Schule aus.

Auch die Kunst wurde aus der Particularität in die Sphäre der Allgemeinheit erhoben; und nachdem die Künstler ihre Blicke lange nur zum Behuf der Nachahmung auf das Rundgemälde der Weltgesichte hatten schweifen lassen, beginnt die Kunst eine neue Bahn ihrer Entwickelung.

Diesen heutigen Standpunkt derselben verdanken wir vornehmlich unserm Göthe. Er hat in den Wanderjahren die Kunst der Zukunft gegründet, das Leben des Schönen, wie es vorbildend eine neue Welt, die kreisend ins Dasein treten will, den entzückten Augen der Sterblichen vorführt. Die Kunst bekommt hiermit einen Zweck, der zum Theil ausser ihr fällt, eine teleologische Beziehung zur Wirklichkeit; und damit scheint sie Manchem an die Prosa hinzustreifen. Das Element des Prophetischen, was in sie hereinbricht, gibt ihr aber vielmehr einen Duft und Ton, der bisher unerreicht war. Eugen Sue's sociale Romane kommen hier besonders in Betracht. Eine Hauptwunde der Gegenwart, das Proletariat und die Auswüchse der Civilisation in der Hauptstadt der Welt, berührt er mit dem Zauber seiner unnachahmlichen Darstellung. Ich beziehe mich auf eine bald erscheinende Schrift von mir, worin ich bemerke, dass der Dichter es den Thaten eines an Faust und Geist übermächtigen Fürsten überlässt, „die Indolenz der Vorsehung" durch menschliche Freiheit und menschliche Fürsorge zu verbessern, bis im „Juden" das Princip der Association zum einzigen Heilmittel gemacht wird, die Wunden des Jahrhunderts zu schliessen. Hier eröffnet sich dem Leser ein Schauplatz, wo die entgegengesetzten Prinzipien, die Europa in zwei feindliche Lager theilen, Stirn an Stirn mit einander kämpfen. Die dichte Phalanx der organisirten Ordnung stellen die Jesuiten dar, aber nur mit Ertödtung jeder freien Regung des Individuums; so dass damit zugleich der vorgeschobene allgemeine Zweck, die Verherrlichung Gottes, zur ganz particularen Selbstsucht einer hierarchischen Klike wird, die alle Sphären des Lebens mit ihrem langsam zernagenden Gifte umgarnen will, wogegen auf der andern Seite eben dadurch, dass bei den grössten Standesunterschieden jeder individuellen Lebensrichtung durch gegenseitig hingebende Liebe theoretisch und praktisch der weiteste Spielraum gelassen wird, allein das wahre Prinzip aufgestellt und der allgemeine Zweck verfolgt werden kann.

Wir sind hiermit zum innersten Wendepunkt der Gegenwart angelangt, der organischen Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft in Europa. Dem Rechte der Consumenten, des Publikums auf gute, reichliche Waare, auf den ganzen Comfort des Lebens ist durch die allgemeine Vorsorge bis zum Ueberfluss abgeholfen. Das Recht auf Arbeit und Genuss, welches der einzelne Producent hat, war bisher mehr oder weniger dem Zufall überlassen. Dennoch ist gerade diese Ausgleichung des besondern Wohls mit dem allgemeinen Wohle hier die nämliche Forderung, die auf allen Gebieten nur in immer unterschiedenen Formen auftritt. Die Versuche von Vereinen zum Wohle der arbeitenden Klassen (wer gehört aber nicht dazu?), der überall erwachende Geist der Association ist das Symptom der Zeit, welches uns andeutet, welche Probleme zu stellen seien. Der Communismus der Platonischen Republik, den die Saint-Simonisten und andere Utopisten wieder auffrischen und ins Leben führen wollten, zerschneidet nur den Knoten, ohne ihn zu lösen. Ja, er verletzt im Innersten den Lebensnerv der Jetzt-Zeit: die Harmonie des allgemeinen Willens durch die Selbstthat des Individuums vermitteln zu lassen. Wird alles Eigenthum zusammengeworfen, wer vertheilt dann nach Verdienst, nach eines Jeden Werken? oder, wenn Alle gleichviel erhalten sollen, wie eine andere Schule will, wie kann bei ungleichen Begierden und Bedürfnissen das Gleiche auch nur Einen Augenblick bestehen? und wo bleibt das Recht ohne die Gleichheit? Die Association ist die einzige Antwort auf die Frage, weil in der freien Einigung der Glieder durch Sittlichkeit, schon nach Epikur's Ausspruch, gemeinsam wird, was ebenso individuelles Eigenthum der Einzelnen ist. Fourier hat einen Versuch gemacht, die Aufgabe zu lösen, indem er Capital, Arbeit und Fähigkeit als die Elemente der Proportion bezeichnet, nach denen das gemeinsam Erworbene zu vertheilen sei. Wir machen in dieser allgemeinen Uebersicht keine Vorschläge, und entscheiden nichts; wir bezeichnen nur aus den höchsten Prinzipien der Weltgeschichte die Lage, in welcher die Menschheit sich jetzt gerade befindet, und die Probleme, welche der Weltgeist zur Lösung auf des Zeitalters Schultern gelegt hat.

Wenden wir uns endlich zum politischen Leben, so bricht es, durch die religiöse Bewegung hindurch, doch auch überall wie-

der aus dem Hintergrund hervor; und beide Fragen verflechten sich zu Einer, weil es, wie gesagt, nur Eine Antinomie ist, die sich in der Menschheit durch alle Gebiete hindurchzieht. Daher die höchst ungerechte Beschuldigung, dass die religiösen Reformatoren auch politische Zwecke verfolgen. Was können sie dafür, wenn der Weltgeist beide Fragen an Eine Kette befestigte! Auch im Staate also will der Einzelne nicht isolirt dastehen, nicht ein Spiessbürger, ein Privatmann sein, der seinen stillen Weg kümmerlich oder glänzend durch's Leben wandert und das Allgemeine draussen, als eine fremde Macht, liegen lässt, um das er sich nicht zu bekümmern hat, wenn sie ihm nur Brod — ja, wenn sie es nur — gibt. Er will sich nicht abspeisen lassen mit einem Himmelsbrod, das ihm jenseits verheissen wird, wenn er wirklich in den Schooss des Allgemeinen werde zurückgekehrt sein. Nein! schon hier auf Erden will er ein thätiges Glied in dem Organismus dieses allgemeinen Lebens sein; darin findet er allein seinen Werth und seine Würde. Er will ein Staatsbürger sein. Freiheit ist so allerdings das letzte Panier, um das die Menschheit sich jetzt schaart. Aber keine Willkür, keine zerstörende, isolirende Bestrebung, sondern sittliche, in den allgemeinen Geist getauchte Freiheit, die jedoch eine solche nur dadurch wird, dass er der wahre Mittelpunkt ist, in welchen die Strahlen aller individuellen Geister einschlagen, und so sehr ihn überzeugen, als sie aus ihm ausströmen.

Nehmen wir, welche Forderung der Völker wir wollen, sie gehen alle auf Dasselbige: zunächst die Befreiung der Presse von den sie noch vielfach hemmenden Fesseln. Die wahre Presse will nicht umstürzen; mitsprechen will sie, „durch Geistes Kraft und Mund" ins bürgerliche Leben eingreifen und so zwischen Theorie und Praxis eine zweite Vermittelung machen, wie wir die erste in der Kunst sahen. Und ist die Presse nicht auch eine Kunst?

Im Rechtsgebiete strebt die Gegenwart vornehmlich nach Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Rechtspflege, nach Geschwornen-Gerichten, weil in allen diesen Institutionen der objective Rechtsgang zugleich für das Bewusstsein des Bürgers wird. Es ist sein Recht, ein lebendiges Band der Geister, was sich dramatisch vor den Augen der Richter, der Partheien und des Publikums entfaltet. Die That des Verbrechers steigt noch einmal

als ein abgeschiedener Geist aus dem Schachte der Erinnerung vor aller Augen auf; sie wird eine gegenwärtige, und nur so kann sie richtig beurtheilt werden. Vom Eingeständniss darf die Strafe nicht abhängig sein; aber in seines Gleichen, die „schuldig" über ihn sprechen, findet der Thäter die Stimme seines Gewissens, die, als die Stimme seines Volkes, sein eigenes Innere ist, das sich hiermit Dasein für Alle gegeben hat. Das Subjectivste ist das Allerobjectivste geworden, und Individuum und allgemeiner Geist dann auch hier in vollendetster Eintracht.

Kommen wir endlich zu den höchsten Sphären des Staatsebens, zur grossen Association, als dem Centrum aller kleinen, worin der Volksgeist sich als Einen lebendigen Willen will, so sollen hier alle Staatsbürger den allgemeinen Willen in ihrem einzelnen ausdrücken; das können sie nicht besser, als wenn sie selbst zur Bildung, Bethätigung und Entwickelung desselben stets qeitragen. Die Repräsentativ-Verfassung ist bisher der Menschheit als diejenige Staatsform erschienen, in welcher dieser Forderung am Besten entsprochen werden könne. So ringt, während in Amerika die Frage längst entschieden ist, die Eine Hälfte Europa's danach, sich dieses Kleinod zu bewahren und weiter auszubilden, nachdem sie es einmal erlangt hat: die andere, die es nicht hat, seinen Besitz zu erkämpfen, — oder zu erbitten. Welche Lorbeern könnten die Leiter der Menschheit hier pflücken!

Versteige ich mich zuletzt zur höchsten Association des ganzen Menschengeschlechts! Nicht mit der Austilgung aller Völker-Individualitäten in der grossen Weltherrschaft Rom soll die Geschichte überhaupt schliessen, wenn auch das Alterthum damit endete; sondern das Princip der freien Einigung des individuellen Geistes mit dem Weltgeiste soll auch hier zu Grunde liegen. Ueber diese veränderte Gestalt des Völkerrechts wird in diesen Blättern vielleicht bald ein Aufsatz eines hochgeschätzten Mitglieds erscheinen. Die Wissenschaft hat in Kant's „Ewigem Frieden" die neue Aera angedeutet; und die Wirklichkeit hat sogar schon begonnen, das Ideal des Philosophen ins Leben einzuführen. Nicht blutige Kriege entscheiden mehr, so scheint es, die Geschichte der Welt. Freilich sind es jetzt meist noch die Mächtigen, die Hauptvölker Europa's, welche durch Congresse, Conferenzen, Protokolle, das Loos der andern festsetzen wollen. Es ist aber nur Ein Schritt dazu,

den Rechtsweg an die Stelle der Diplomatik zu setzen, und durch den *medius terminus* der Völkerbunde, nach den verschiedenen Nationalitäten des Erdballs, endlich zu einem Welt-Areopag und Congresse der Menschheit zusammenzutreten. Beginnen Welthandel, Dampfschifffahrt und Eisenbahnen nicht immer mehr und mehr, Ein gemeinsames Bruderband um alle Stämme der Menschheit zu schlingen. Werden, die sich ausschliessen, nicht zuletzt den Kürzeren ziehen? Fängt nicht selbst das Prohibitiv-System der Grund-Aristokratie Alt-England's an zu wanken? Und bei den Riesenschritten, welche die Geschichte jetzt, ich möchte sagen, fast täglich macht, wer weiss, was uns die nächste Zukunft bringt?

Unsere Aufgabe ist gelöst. Wir haben diessmal nur in den allgemeinsten Umrissen auf die hervorragendsten Probleme der Gegenwart hinweisen wollen, welche die Lage Europa's so inhaltsschwer und zukunftschwanger machen. Wir haben diese Lage und jene Aufgaben, unserem ursprünglichen Versprechen gemäss, aus den höchsten Prinzipien der Philosophie der Weltgeschichte abgeleitet, welche uns lehrten, aus den Daten der Vergangenheit und den Reibungen der Gegenwart, der Geschichte der Zukunft das Prognostikon zu stellen: sie werde die Menschheit zu einem Allleben führen, wo nicht mehr, wie am Anfang, das individuelle Leben schwach und unbedeutend sei, sondern, zur höchsten Stärke erblüht, doch durch den klaren Krystall seiner Gestalt die reinen Züge der ewigen Persönlichkeit des Geistes hindurchscheinen und somit alle Geister in Einem wiedergeboren werden lasse. Gilt dieses Prinzip der Freiheit schon für den einzelnen Geist, um wievielmehr muss die Zukunft nicht den Völker-Individualitäten ihre Freiheit bringen? auf dass sie alle, auch die jetzt noch unterdrückten oder zurückgedrängten Nationalitäten, von ihren Drängern emancipirt, mit gleichem Rechte an der Constituirung der Menschheit zum Leben ihres Gesammtwillens mitarbeiten.

Ist diess nicht die nächste Zukunft der Menschheit, so möge der Leser die gutmüthige Zuversicht des unterzeichneten Verfassers nicht belächeln, sondern es der Wärme seiner Ueberzeugung von der Wahrheit dieser sittlichen Idee nachsehen, wenn er, aus den unwankenden Prinzipien der Wissenschaft, der Zeit nach zu voreilige Consequenzen für die gegebenen Verhältnisse der Gegenwart gezogen hat; denn dem Prinzipe bleibt die Zeit gleichgültig.

C. L. Michelet.

VI.

Philosophische Betrachtungen,

von

Dr. J. A. Ch. Voigtlaender.

(Vergleiche das erste Heft Seite 153 — 167.)

II. Ueber den Anfang der Philosophie.

„Das Heil unserer Forschungen hängt von der Klarheit des Bewusstseins ab, mit dem wir sie beginnen — die Festigkeit des Gebäudes von dem Fundamente.“ *) Diese Worte findet wohl mancher so klar, dass er sie einer Erörterung gar nicht bedürftig glaubt, und so wahr, dass er sich nicht wenig wundert, wenn jemand, dem er gesunden Menschenverstand zutraut, ihnen nicht ohne Weiteres beistimmt. Doch von denen, welche diesen Worten vollkommen beizustimmen vorgeben, werden wenige mit klarem Bewusstsein behaupten, dass das Heil unserer Forschungen von der Klarheit des Bewusstseins abhange, mit dem wir sie beginnen; viele werden die Antwort schuldig bleiben, wenn sie gefragt werden, worauf die Möglichkeit eines solchen Beginnens beruhe. Zwar ist es leicht einzusehen, dass in einem solchen Beginnen ein Widerspruch liegt; denn des Forschens Zweck ist, über irgend etwas zum Bewusstsein zu kommen, so dass, wer mit klarem Bewusstsein zu forschen

---

*) Dr. Ernst Freiherr v. Feuchtersleben, Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Wien 1845, S. 7.

beginnen will, in der That nichts Anderes will, als mit Bewusstsein zum Bewusstsein kommen. Doch dieser Widerspruch ist nicht leicht zu lösen. Wer ihn aber nicht gelöst hat, der kann wohl ahnen, dass er seine Forschungen mit klarem Bewusstsein beginnen müsse, um über seinen Gegenstand zum klaren Bewusstsein zu kommen, und kann darnach streben; doch wirklich seine Forschungen mit klarem Bewusstsein zu beginnen, vermag er nicht, weil er, so zu beginnen, nicht mit klarem Bewusstsein zu streben vermag.

Von der Lösbarkeit des angedeuteten Widerspruchs hängt es in Wahrheit ab, ob die Philosophie überhaupt möglich sei, oder nicht; erst wenn die Philosophie ihn gelöst hat, weiss sie sich als möglich. Jede bestimmte Philosophie muss ihn daher nothwendig irgendwie lösen. So scheint es freilich, als sei es unmöglich, wirklich anzufangen zu philosophiren, weil man, bevor man wirklich anfangen kann zu philosophiren, schon philosophirt haben muss. Allein hiermit ist weiter nichts gesagt, als dass die Philosophie eben jenen angedeuteten Widerspruch zu lösen habe. Die Philosophie beweisst ihre Möglichkeit nicht vor ihrer Wirklichkeit, sondern durch diese. Den Widerspruch, den sie, um sich als möglich wissen zu können, lösen muss, löst sich nicht, bevor sie ist, sondern unmittelbar durch ihr Sein; jeder Schritt, den sie thut, ist ein Schritt in der Lösung des Widerspruchs, von dessen Lösbarkeit sie abhängt. Dieses so eben Angedeutete wird im Folgenden klarer werden.

Dass das Heil unserer Forschungen von der Klarheit des Bewusstseins abhange, mit dem wir sie beginnen, haben alle Philosophen, welche dieses Namens würdig sind, wenigstens geahnt und durch ihr Thun anerkannt, indem sie mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen strebten, wenn sie schon nicht mit klarem Bewusstsein strebten. So beginnt Platon seine Untersuchungen stets mit der Erörterung des Problems, das er zu lösen beabsichtigt, um sich zum Bewusstsein zu bringen, was er denn eigentlich wolle. Sein grosser Schüler Aristoteles unternahm seine logischen Untersuchungen wohl zu keinem andern Zweck, als um sich seines Philosophirens so viel als möglich bewusst zu sein; wer ihn der Dunkelheit anklagt, dagegen Platon verständlich findet, beweist, wie wenig er sich selber verstehe,

indem ihm das Unverständliche verständlich, das Verständliche unverständlich scheint. Während Platon, wenn es darauf ankommt, den Knoten zu lösen, eben weil er sich noch nicht klar geworden, seine Zuflucht zu Mythen und Bildern nimmt,*) erhebt sich ja Aristoteles allein vermittelst der Begriffe. Cartesius suchte zu demselben Zwecke, zu welchem Aristoteles auf die Form des Erkennens und Wissens reflectirte, die Regeln der Logik zu vereinfachen.**) Namentlich aber gehen Kant und Fichte davon aus, dass beim Philosophiren Alles davon abhange, mit wie klarem Bewusstsein man beginne. „Durch Hume's Skepticismus angeregt, ging Kant unmittelbar auf die Hauptfrage los: Ist überhaupt eine wissenschaftliche Erkenntniss möglich? Diese führte auf die Untersuchung der Erkenntniss und des Erkenntnissvermögens.***)" Beim

---

*) Vergl. Platon Phaedr. Cap. 24 ed. Ast., p. 246 A. ed. Steph. Dass Platon von nicht Wenigen für verständlicher gehalten wurde, als Aristoteles, geht aus den Schriften hervor, welche zur Erläuterung beider geschrieben sind. Platon hat daher auch unter den Philologen viele Freunde gefunden. Allein woher kommt's, dass die Platonische Philosophie so verschieden aufgefasst worden?

**) Vergl. C. G. I. Jacobi, Descartes Leben. Berlin, 1846. S. 19. „Aber wie wenn einer allein im Finstern geht, beschloss ich so langsam und vorsichtig zu schreiten, dass ich, wenn ich auch nicht rasch vorwärts käme, doch wenigstens nicht fiele. Auch wollte ich, ehe ich alle meine früheren Meinungen abschüttelte, erst einen neuen Plan meines Werks entwerfen und die wahre Methode suchen, wie ich zu aller der Erkenntniss, deren mein Geist fähig ist, kommen könnte. Und wie die Menge der Gesetze nur dazu dient, den Verbrechern zur Straflosigkeit zu verhelfen, in einem gut geordneten Staate aber wenig Gesetze streng befolgt werden, so glaubte ich auch, statt der grossen Menge Regeln der Logik mit folgenden vier auszureichen, wenn ich sie nur streng hielte." Diese vier Regeln sehe man am a. O. Sie lassen sich noch vereinfachen, und durch Zusammenfassung der drei letztern auf folgende zwei reduciren:

a) „Philosophire vorurtheilsfrei, nur, was Du selber erkannt, für wahr haltend."

b) „Philosophire mit klarem Bewusstsein." Diese letztere Regel involvirt offenbar die erstere; denn wer mit klarem Bewusstsein philosophirt, der philosophirt auch vorurtheilsfrei, hält nichts ohne Grund für wahr oder falsch.

***) v. Feuchtersleben a. a. O. S. 52. — Die Frage: „Ist überhaupt eine wissenschaftliche Erkenntniss möglich?" ist nicht zu verwechseln mit der

Beginne seiner Kritik des Erkenntnissvermögens hatte Kant keine andere Absicht, als für sein Philosophiren eine sichere Basis zu gewinnen; nach Vollendung der Kritik wollte er erst anfangen zu philosophiren und zwar in der Weise, dass sein Philosophiren nicht ein „blosses Herumtappen" sei.*) Wie sehr Fichte bemüht gewesen, mit klarem Bewusstsein zu philosophiren, geht namentlich aus seiner Schrift: „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre" hervor.

Wenn man gegen die angeführten Philosophen, deren Zahl wir übrigens noch bedeutend vermehren könnten, die Mystiker anführt, denen es nicht darum zu thun gewesen, mit klarem Bewusstsein zu philosophiren, so wäre darauf schwerlich mehr Gewicht zu legen, als wenn statt der Mystiker Dichter angeführt würden; dem Philosophen ist es um wissenschaftliche Erkenntniss zu thun, und nur davon, ob nach einer solchen mit klarem Bewusstsein gestrebt werden müsse, ist hier die Rede. Etwas mehr Gewicht wäre wohl darauf zu legen, wenn jemand behauptete, Hegel sei zu wissenschaftlicher Erkenntniss gelangt, wenn gleich er nicht mit klarem Bewusstsein, sondern voraussetzungslos angefangen. In der That kann es zweifelhaft erscheinen, ob auch Hegel der Meinung gewesen, dass das Heil seiner Forschungen von der Klarheit des Bewusstseins abhange, mit dem er sie beginne, da er in einer und derselben Schrift sich darüber verschieden ausspricht. Gegen das angedeutete Streben Kant's sagt er:**) „Es ist eine natürliche Vorstellung, dass, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen" — und bezeichnet seine Philosophie als eine „Wissenschaft, die ohne dergleichen Bedenklich-

---

Frage, welche **Kant** aufwarf: „Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? oder: Wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?"

*) Kant Krit. der r. Vern. 1790. Vorrede S. XXII. „Sie ist ein Traktat der Methode, nicht ein System der Wissenschaft." S. XXXVI. „Vielmehr ist die Kritik die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft" Vergl. S. VII. XV.

**) Phänomenol. Berlin, 1832. S. 59.

keiten ans Werk geht und wirklich erkennt." *) Hingegen scheint er dieses gegen Kant Gesagte zurückzunehmen, wenn er sich gegen diejenigen wendet, welche in ihrem Philosophiren erbaulich sein wollen und auf die Wissenschaft Verzicht thun." Dieses **) prophetische Reden," sagt er, „meint recht im Mittelpunkt und in der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den Horos) und hält sich absichtlich von dem Begriffe der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hause." — Zugleich, wenn dieses begriffslose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbst in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophiren vorgibt, so verbirgt es sich diess, dass es, statt dem Gott ergeben zu sein, durch die Verschmähung des Masses und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren lässt. Indem sie sich dem ungebändigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie, durch Einhüllung des Selbstbewusstseins und Aufgeben des Verstandes, die Seinen zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume." ***)

Ebenso wie alle Philosophen gestrebt haben, mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen, kann behauptet werden, dass alle, von dem Resultate ihres Strebens aus, den gemachten Weg zurückgegangen, um das auf ihm Gefundene, sowie ihn selber zu begründen. Mehr als durch jenes Vorwärtsgehen wird durch dieses Zurückgehen ausgesprochen, dass das Heil aller Forschung von der Klarheit des Bewusstseins abhange, mit dem man sie beginne. Es wird durch dieses Zurückgehen das Vorwärtsgehen zunächst als mangelhaft bezeichnet, indem das letztere durch jenes begründet werden soll. Der hierin sich offenbarende Widerspruch ist indess derselbe, der sich überhaupt in dem Streben, mit Be-

*) Ebend. S. 60.

**) Ebend. S. 9.

***) A. a. O. S. 9 und 10. Vergl. Logik. Berlin, 1833. Bd. I, S. 29. „Aber der reflectirende Verstand bemächtigte sich der Philosophie." Ob und inwiefern Hegel mit sich im Widerspruche sei, werden wir unten in Betracht ziehen.

wusstsein zum Bewusstsein kommen zu wolleu, ausspricht, denn in der That ist dieses Streben in jenem Zurückgehen nur fortgesetzt. Bevor wir indess dieses Zurückgehen vom Resultate aus als ein nur fortgesetztes Vorwärtsgehen näher in Betracht ziehen, richten wir unsern Blick noch einmal auf das Streben, welehes sich sofort als ein Vorwärtsgehen ankündigt.

Um zu erkennen, wovon ein Philosoph in seinem Philosophiren zunächst ausgegangen, ist die Darstellung oder Construction seiner Philosophie von seinem Philosophiren selbst wohl zu unterscheiden.*) Auf die Construction pflegt das gefundene Resultat selbst in dem Falle Einfluss zu haben, wenn man diesen Einfluss absichtlich zu vermeiden sucht; diess aber ist sehr natürlich, denn schon mit jener Absicht, nicht von dem gefundenen Resultat auszugehen, tritt zu dem ersten Erkennen eine Reflexion hinzu, die sich zwar als Abstraction vom Resultate gebärdet, doch als solche zu diesem in Beziehung steht. Die meisten Philosophen haben aber auch aus einem Grunde, den wir unten näher erkennen werden, nicht einmal die Absicht gehabt, bei der Darstellung ihrer Philosophie den Weg zu wählen, den sie vorher selber gegangen.

„In neueren Zeiten erst ist das Bewusstsein entstanden, dass es eine Schwierigkeit sei, einen Anfang in der Philosophie zu finden,“**) sagt Hegel. Offenbar ist hier nicht die Rede vom Anfange in der Darstellung, wiewohl auch dieser eine Schwierigkeit mit sich führen kann. Die Darstellung wird in jedem Falle durch einen subjectiven Zweck bestimmt. Wem es schwierig erscheint, für die Darstellung einen Anfang zu finden, der beweist, dass er über den Zweck der Darstellung mit sich noch nicht einig sei und eben darum, weil er noch nicht weiss, was er will, sich noch nicht zu einem bestimmten Anfang entschliessen könne; während er also nach einem Anfange für die Darstellung zu

---

*) Vergl. Dr. Franz Anton Staudenmaier, Darstellung und Krit. des Hegel'schen Systems. Mainz, 1844. S. 194. „Die wahre Methode jeder Philosophie, welche die Resultate ihres Denkens zugleich zur Darstellung zu bringen sucht, wird, ehe sie noch die Wahrheit darstellt, dahin streben, nach der Wahrheit zu erkennen. Das Erkennen des Objects geht der Darstellung voraus.

**) Logik, Berlin, 1833. Bd. I. S. 59.

suchen meint, sucht er in der That nach einem Zweck für dieselbe. Versteht aber Hegel in obiger Stelle unter „Anfang in der Philosophie“ den Anfang des Philosophirens, so muss er zugeben, dass, einen solchen Anfang zu finden, erst dann schwierig erscheinen kann, wenn nach ihm gesucht wird, d. i. nachdem über das Philosophiren selbst reflectirt worden. Ein solches Reflectiren setzt das Philosophiren als Object voraus; führt also das Reflectiren über das schon stattgefundene Philosophiren dahin, einen Anfang zu suchen, so spricht sich in diesem Suchen aus, dass nicht angefangen werden solle, wie angefangen worden ist. Der gesuchte Anfang ist so zunächst bestimmt gegen den bereits gemachten Anfang im Philosophiren. Wurde letzterer ohne vorangegangene Reflexion oder unmittelbar gemacht, so soll der gesuchte Anfang nicht unmittelbarer, sondern vermittelter Anfang sein: es soll mit klarem Bewusstsein begonnen werden.

Dass man mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen streben müsse, wird zunächst blos geahnt, und darum wird zwar darnach gestrebt, aber nicht mit Bewusstsein. Es wird zunächst über das gegebene Object reflectirt, während das Subject hinter demselben versteckt bleibt und auf sein Erkennen nicht achtet. Der Widerspruch, von dessen Lösung das Philosophiren abhängt, wird zwar sofort in dem ersten Philosophiren gelöst, jedoch nur unmittelbar; denn ohne dass philosophirt wird, kann er gar nicht ins Bewusstsein treten; er muss daher gelöst sein, bevor man ihn kann lösen wollen. Zur Zeit, als die Griechen zum Selbstgefühl erwachten und die Philosophie in den Sophisten auf das Subject zu reflectiren begann, trat jener Widerspruch in ziemlicher Klarheit hervor und machte Anspruch auf Lösung; doch die Sophisten, gleichsam als hätten sie ihre Kraft in der Aufweisung desselben erschöpft, blieben in ihm befangen und gaben in dieser Befangenheit sich der Meinung hin, dass er nicht gelöst werden könne; sie meinten daher, dass die Philosophie auf das Wissen verzichten und mit Meinungen sich begnügen müsse; sie erinnerten sich ihres Philosophirens nicht, wodurch sie den Widerspruch sich zum Bewusstsein gebracht, und vergassen so, dass sie ihn in der That schon gelöst, dass er nur als lösbarer Widerspruch ins Bewusstsein zu treten vermöge. Socrates aber rettete die Philosophie

vom Untergange, indem er Göttliches in sich gewahrte und sich so im Stande fühlte, jenen Widerspruch unmittelbar zu lösen; und dieses Göttliche in ihm war sein sittliches Gefühl, sein Gewissen, dem er unbedingt folgen zu müssen glaubte. Doch nur unmittelbar, in seinem Glauben, löste er jenen Widerspruch; er glaubte, durch seinen Glauben selig zu werden und steht so auf dem Standpunkte des Protestantismus, protestirt gegen hergebrachte Sitten und Gebräuche, gegen Werkheiligkeit, ein Luther der Griechen. Indem er aber den Widerspruch, auf dessen Lösung die Philosophie beruht, nicht wissenschaftlich zu lösen vermochte, sondern ihn nur in seinem sittlichen Gefühl, in seinem Gewissen, gelöst fand und glaubte, so blieb er in Wahrheit in ihm befangen, wie Luther in dem Autoritätsglauben, gegen welchen er protestirte. *) Denn, dass er in sich die Wahrheit bloss fand und

*) Dass Luther im Widerspruch mit sich befangen geblieben, darüber mögen uns hier beiläufig einige Reflexionen gestattet sein. Als das Wesen des Protestantismus, wie er in Luther auftrat, ist die Rechtfertigung durch den Glauben anzusehen. Dieser Glaube ist die subjective Seite im Protestantismus, in ihm kommt das Individuum zur Anerkennung, der Laie erhält sein Gewissen zurück. Das Gewissen macht Anspruch auf absolute Geltung in allen Formen seines Daseins. Nach dieser Seite muss der Protestantismus die Religion sich entwickeln lassen, darf sie nicht als etwas für alle Zeit Fertiges ansehen; denn das Subject entwickelt sich, und wie es, so sein Gewissen. Doch kehrt der Protestantismus zurück zur ersten Form der Religion, zur Bibel, und erklärt sich so gegen die Entwickelung der Religion. So aber ist er mit sich im Widerspruche. Denn wenn er den Katholicismus, aus dem er selber hervorgegangen, nicht als eine Entwickelung der Religion anerkennt, so negirt er sein eigenes Auftreten; erkennt er ihn aber an und mit ihm die Entwickelung der Religion, so kann er sich nur behaupten, wenn er sich als eine höhere Entwickelungsform betrachtet, d. i. wenn er nicht zum Anfange der Entwickelung zurückkehrt. Soll diese Rückkehr wirkliche Rückkehr zum Anfange sein, nicht bloss reflectirende, als welche sie vielmehr Fortgang wäre, so muss der Protestantismus, durch seine eigene Entwickelung den Katholicismus anerkennen; denn er würde ja, wirklich zum Anfange zurückgekehrt, in dieselben Bedingungen eintreten und daher gerade wie der Katholicismus sich gestalten müssen. — Ferner protestirt Luther gegen die äussere Autorität, doch bleibt er im Autoritätsglauben befangen; denn er setzt an die Stelle des Papstes die Bibel. — Dass durch Aufweisung dieser Widersprüche

sich zu ihr bloss glaubend verhielt, machte sie für ihn zu etwas bloss Gegebenem; er führte nur andere Götter ein, als der Staat verehrte, doch im Grunde verhielt er sich zu ihnen nicht anders, als der Staat zu den seinen. Sich bloss glaubend verhaltend, war er in Wahrheit noch nicht zu sich gekommen; er war sich, abgesehen von dem, was er in sich fand, noch eine Leere, wusste nur, dass er nichts wisse. Sein Dämonion warnt ihn bloss,*) er hat nur einen Massstab, um beurtheilen zu können, ob etwas wahr oder falsch sei, nicht aber ist er im Stande, wahrhaft positiv aus sich zu schöpfen, ein System der Philosophie zu entwickeln, sondern er kann sich bloss negativ verhalten gegen etwas Vorgefundenes und ist so an dieses gebunden.**)

Platon hingegen begnügte sich nicht mit dem blossen Glauben, sondern er strebte zum Wissen, wiewohl er wuste, dass in diesem Streben sich ein Widerspruch offenbare. Er sucht ihn daher in der Form, in welcher Gorgias ihn aufgefasst:***) *ὡς οὐκ ἄρα ἐστὶ ζητεὶν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδεν, οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὔτε γὰρ ἂν γε ὃ οἶδε ζητοῖ· οἶδε γάρ, καὶ οὐδὲν δεὶ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως· οὔτε ὃ μὴ οἶδεν· οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅ τι ζητήσει* — und wie er ihm selber zum Bewusstsein gekommen, zu lösen, nicht wie Socrates durch unmittelbare Erinnerung, sondern durch vermittelte. Wer weiss, wie dieser Widerspruch von Platon gelöst worden, der wird auch wissen, in welchem Zusammenhange derselbe mit dem Anfange in der Philosophie stehe, und im Stande sein zu beurtheilen, inwiefern Hegel in obiger Stelle Recht habe.

---

etwas gegen den Protestantismus gesagt sei, kann nur der glauben, welcher verkennt, dass ihnen etwas Tiefes zu Grunde liege. Die Religion ist sowohl etwas absolut in sich Vollendetes, als etwas sich Entwickelndes; der wahrhaft religiöse Glaube muss sowohl von jeder äusseren Autorität frei, als durch ein Aeusseres gebunden sein. Beide Seiten sind zu vereinen; doch hierüber bei einer andern Gelegenheit. Man vergl. Dr. F. W. Carové, über das sogenannte germanische und das sogenannte christliche Staatsprinzip. Siegen und Wiesbaden, 1843.

*) Platon Phaed. p. 242 B. ed. Steph.

**) Ebend. Theael. p. 150 C. ed. St.

***) Menon p. 79. E. ed. Steph.

Wie schon bemerkt, so kann erst dann, nachdem philosophirt und auf das Philosophiren reflectirt worden, es schwierig erscheinen, einen Anfang zu finden. Dieses Suchen nach einem bestimmten Anfange ist in Wahrheit ein Suchen nach einem bestimmten Resultat. Es soll ein bestimmtes Ziel erreicht werden und eben darum darf man nicht nach Belieben anfangen zu suchen, sondern man muss, um zum Bewusstsein zu kommen, mit Bewusstsein darnach streben. Dieses Bewusstsein, mit welchem gestrebt wird, ist mangelhaft und soll durch das Streben vervollständigt werden; das Ziel also muss den Anfang bestimmen. Die Frage nach dem Anfange in der Philosophie ist daher in Wahrheit eine Frage nach der Möglichkeit derselben; denn es fragt sich, wie das Ziel, nach welchem erst gestrebt wird, den Anfang bestimmen und das Streben leiten, wie man mit klarem Bewusstsein streben könne, zum Bewusstsein zu kommen.

„Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang," sagt Hegel,*) geht aus einem weiteren Bedürfnisse hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen des Prinzips zu thun ist, oder skeptisch um das Finden eines subjectiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophiren, und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Pistole, aus ihrer inneren Offenbarung, aus Glauben, intellectueller Anschauung u. s. w. anfangen und der Methode, der Logik überhoben sein wollen." Ganz recht; doch dieses Bedürfniss ist kein anderes, als dass die Philosophie die Möglichkeit ihrer selbst zu begreifen hat, oder dass es ihr um absolutes Wissen zu thun ist. Indess belehrt uns schon Aristoteles, welche Bewandtniss es mit dem Anfange in der Philosophie habe, indem er sagt:**) *Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρότερον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες, καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες.* Den Anfang im Philosophiren bildete bisher bei allen Philosophen ein Problem, welches, subjectiv betrachtet, ein Zweifel ist. Der Fortgang besteht zunächst im Uebergehen von einem

*) Logik. Bd. I. S. 60.
**) Metaphys. ed. Tauchn. libr. I. c. II. p. 6.

Probleme zum andern. Jedes Problem enthält in sich selber seine Lösung, denn diese ist nichts als Entwickelung desselben, die wiederum Begründung desselben als Problems ist, da es nur, insofern es gelöst werden kann oder nicht grundlos ist, ein wirkliches Problem ist. Das Suchen nach einem bestimmten Anfange im Philosophiren kann somit als ein Suchen nach einem bestimmten Problem aufgefasst werden. Diess Suchen geht aus einem Bedürfniss hervor, das im Wesen der Philosophie begründet ist. Das Problem ist nämlich etwas Vorgefundenes; beim Ausgehen von einem Problem ist daher der Philosoph in seinem Philosophiren abhängig, wird bestimmt durch etwas Gegebenes. Diese Abhängigkeit vom Gegebenen ist eine Mangelhaftigkeit im Philosophiren, die der Philosoph zu überwinden hat. Zwar wird er, wenn er ein bestimmtes Problem löst, durch diese Lösung auf ein neues Problem geführt, so dass er nicht zu fürchten braucht, er werde zu früh ans Ende gerathen; doch eben, dass er auf ein neues Problem geführt wird, ist ein Umstand, der ihn nicht befriedigen kann. Er ist so in seinem Philosophiren nicht bei sich selber, sondern, einem Schiffer auf stürmischen Meere gleich, wird er von Welle zu Welle getrieben, nicht wissend, ob, geschweige denn wo und wie er landen werde. Wie es dem Schiffer lieb sein würde, wenn er, Eine Welle durchstechend, alle übrigen überwände, so dem Philosophen mit seinen Problemen; er wünscht in Einem Probleme alle möglichen zu lösen. Diess aber muss er nicht bloss desshalb wünschen, weil es nicht angenehm ist, von einem Problem auf ein anderes zu gerathen, sondern hauptsächlich darum, weil er sonst mit sich gar nicht einig werden kann. Hätte jedes Problem schlechthin seinen eigenen Grund, so dass alle möglichen Probleme wie Atome auseinanderfielen, so würde ein Wissen, weil ihm die Einheit fehlte, gar nicht möglich sein; und umgekehrt, gibt es eine Einheit des Wissens, oder, was dasselbe ist, eine Wissenschaft, so muss allen möglichen Problemen ein und dasselbe zu Grunde liegen, wodurch eben sie möglich sind. Ist diess der Fall, so muss es Ein Problem geben, das alle mögliche Probleme umfasst, in dessen Lösung sie alle gelöst sind. Dass es ein solches Problem gebe, muss der Philosoph zunächst voraussetzen, und er darf es, so wahr er bisher von einem Problem auf ein anderes gerieth. Dieses Eine, alle übrige, die überhaupt

möglich sind, umfassende Problem darf für ihn nicht etwas Vorgefundenes sein, denn als solches könnte es nur ein bestimmtes, nicht das Problem sein, welches in allen ist; er muss es daher suchen. Das Suchen nach diesem Problem ist in Wahrheit Suchen nach dem Anfange im Philosophiren, und die Lösung desselben bildet den eigentlichen Anfang der Philosophie. Dieses Problem kann kein anderes sein, als das, durch dessen Lösung die Philosophie sich als möglich weiss; es ist die Frage: Wie ist überhaupt wissenschaftliche Erkenntniss, oder wie ist mit klarem Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen, oder wie ist Selbstbewusstsein als Selbstbestimmung möglich?*)

Bevor wir bezeichnetes Problem näher in Betracht ziehen, gehen wir in Rücksicht auf den Anfang in der Philosophie ein wenig auf Hegel ein. Es ist oben gesagt, dass es zweifelhaft scheinen könne, ob auch er in seinem Philosophiren davon ausgegangen, dass das Heil seiner Forschungen von der Klarheit des Bewusstseins abhange, mit dem er sie beginne, und es ist bemerkt, dass er gegen das Streben, vor dem eigentlichen Anfange des Philosophirens darüber zum Bewusstsein zu kommen, wie man philosophiren müsse, polemisire. Auf seine Polemik einzugehen, ist um so nöthiger, da es uns nicht gestattet ist, vor einem philosophischen Publikum unserer Zeit uns auf das Zeugniss des gesunden Menschenverstandes zu berufen, indem dieser durch Hegel Ansehn und Geltung verloren. Denn Hegel will und soll ja nachgewiesen haben, dass der gesunde Menschenverstand sich gegen die Vernunft als „gemeiner Menschenverstand betrage," und sich in seiner Gemeinheit als „Missverstand" benehme, als ob die Vernunft es sei, welche mit sich in Widerspruch gerathe, während es seine eigenen Bestimmungen seien, die sich widersprechen.**)

Wir wollen uns einmal dieses gemeinen Menschenverstandes annehmen, nicht in sofern er sich als Missverstand, oder als ein Orakel gebehrdet, sondern insofern er sich wirklich als gesunden

*) Man lasse sich dadurch nicht irre leiten, dass schon Kant diese Frage als Hauptfrage bestimmt habe; denn weder, wird dadurch etwas falsch, dass Kant es für wahr, noch dadurch wahr, dass Hegel es für wahr gehalten.

**) Logik Bd. I. S. 30.

Verstand beweist.*) Er muss seine Gesundheit offenbaren durch seine Arbeit; ebenso aber muss er sich selber als krank zeigen, bevor man ihn krank nennen darf.

In der That polemisirt Hegel zunächst nicht gegen den gesunden Menschenverstand, sondern gegen den Unverstand und ist bemüht, diesen durch die Vernunft zu Verstande zu bringen. Indem er aber zu diesem Behuf die Vernunft über den Verstand hinausgehen lässt, so wird sie unverständig und geräth mit dem Verstande in einen Kampf, aus welchem sie insofern siegreich hervorgeht, als sie sich des Unverstandes vollkommen bemächtigt und an ihm einen treuen Bundesgenossen erhält, gegen den der Verstand nichts weiter auszurichten vermag, als dass er

---

*) Es kann sonderbar erscheinen, dass Hegel, wenn er gegen den gemeinen Menschenverstand polemisirt, dabei die kritische Philosophie, sei es nun Kant selbst oder seine Nachfolger, im Sinne hat, da doch Kant dem gemeinen Menschenverstande ebenfalls nicht gewogen war, indem er nicht bloss sich selbst, sondern ebenso seinen Vorgänger David Hume gegen ihn zu sichern suchte. In Bezug auf letztern spricht sich Kant über den gemeinen Menschenverstand (Vorrede der Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Riga, 1783 S. 10 u. s. f.) so aus: „Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von keinem verstanden würde. — Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, sofern sie bloss mit einem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen graden Menschenverstand zu haben. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut."

ihn als seinen unversöhnlichen Gegner erkennt und sich vor ihm hütet. Wenn also Hegel, oder wer sonst als Vertreter der sogenannten absoluten Vernunft sich mit dem gesunden Menschenverstande in einen Kampf einlässt, von dem Gegner sofort die Waffen fordert, so wird der letztere, wenn er wirklich bei Verstande ist, eine solche Forderung als eine unverständige zurückweisen. Soll es in einem solchen Kampfe zu wirklicher Entscheidung kommen, so ist unumgänglich nothwendig, dass die Gegner sich gewissenhaft verständigen; es kann aber zu keiner Verständigung kommen, wenn Hegel nicht die Forderungen eingeht, einerseits uns zu gestatten, dass wir ihn verstehen, andererseits sich selbst zu verstehen.*) Geht er diese Forderungen ein, so wird er sich zunächst damit einverstanden erklären, wenn wir den von ihm selber zur Prüfung angewendeten Massstab auch gegen ihn anwenden.**) Es kommt demnach nicht darauf an, was Hegel gemeint, sondern was er gesagt; denn „die Sprache ist das Wahrhaftere, in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung.“***) Ebenso kommt es nicht darauf an, was er zu thun gemeint, sondern was er wirklich gethan.

---

*) Diejenigen Hegelianer, denen unsere Polemik gegen Hegel unwillkommen ist, erinnern wir an die Anforderungen, welche Kant an seine Nachfolger und Anhänger macht. Kant sagt (am soeben angef. Orte S. 3.): „Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl als der neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird die Reihe an ihnen sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben.“ Sie mögen selbst entscheiden, ob Hegel dieselben Anforderungen an seine Anhänger gemacht habe, indem wir uns begnügen zu wissen, dass er sie hätte machen sollen; selbst wissen wir wahrhaft nur so viel, als wir durch und aus uns selber wissen.

**) Vergl. Hegel's Rechtsphilos. Berlin, 1840, §. 100. S. 135.

***) Phänomenologie S. 76: „Als Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen ist: Dieses, d. h. das allgemeine Dieses, oder: es ist; d. h. das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus u. s. w.“ Vergleiche unsere Untersuchung über die Natur des menschlichen Wissens, Berlin, 1845. Verlag von Julius Springer. S. 51.

Hegel hat also etwas gegen das Streben, vor dem eigentlichen Anfange im Philosophiren darüber zum Bewusstsein kommen zu wollen, wie man zu philosophiren habe, und sagt, dass diess Streben aus einer natürlichen Vorstellung hervorgehe. Statt aber diese Vorstellung in Wahrheit als eine natürliche Vorstellung zu betrachten und ihr auf den Grund zu gehen, bemüht er sich bloss, sie zu beseitigen, indem er sie von einer Seite, wo sie gegen den Irrthum gekehrt, am wenigsten bei sich selber ist, angreift und sie als eine widersinnige Furcht vor dem Irrthume darzustellen sucht, die „sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt."*) Wir können uns nun entweder direct gegen Hegel wenden, indem wir seinen Anfang, wie er ihn gemacht haben will, als einen widersinnigen Anfang darthun; oder indirect, indem wir obiger Vorstellung auf den Grund gehen und durch positive Entwickelung derselben Hegel's Einwendungen gegen sie widerlegen. Das Sicherste ist offenbar, beide Wege einzuschlagen, wo es geht zugleich, sonst nach einander.

Zunächst kommt es nur darauf an, dass diese Vorstellung etwas als Wahrheit voraussetzt, nicht aber, was dieses sei;**) denn Hegel erklärt sich überhaupt dagegen, „dass, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig sei, sich über das Erkennen zu verständigen;" nimmt er aber seine Erklärung gegen jenes Dass überhaupt, zurück, und wendet sich bloss gegen das Was, so ist erst zu ermitteln, ob er Letzteres richtig aufgefasst.

Hegel hat jedenfalls angefangen zu philosophiren, doch wurde er, dem Anscheine nach, nicht von jener natürlichen Vorstellung, die etwas als Wahrheit voraussetzt, geleitet; er konnte mithin in seinem Philosophiren nicht nach einem Ziele streben. Zwecklos und bewusstlos fing er also an zu philosophiren;***) denn hatte

*) Phänomenol. S. 61.

**) Ebend. „In der That setzt sie etwas und gar manches als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen, was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei."

***) Vergl. Grundriss des Systems der Moralphilosophie von Dr. H. Martensen, Kiel, 1845. S. 18. „Wo es kein τέλος gibt, da muss der Mensch auf den Begriff verzichten."

er kein bestimmtes Ziel, so konnte er sein Streben nicht als bestimmtes, hatte er überhaupt gar kein Ziel, so konnte er sein Streben nicht einmal als Streben wissen. Zwar war sein Philosophiren, insofern es zu einem bestimmten Resultate führte, von Anfang an schlechthin bestimmt; doch für ihn war es im Anfange schlechthin unbestimmt; er wusste sich gar nicht als Philosophirender, unterschied sich nicht von seinem Thun, er war Philosophirer, und sonst nichts. Mit Recht sagt er daher:*) „Es liegt in der Natur des Anfangs, dass er das Sein sei, und sonst nichts;" denn der Anfang seines Philosophirens war sein Sein. Dieses bestimmte sich selbst aus seiner Natur heraus und entwickelt sich durch seine eigene Dialektik zur absoluten Idee, die dann, zurückschauend auf die bewusstlos stattgefundene Entwickelung ihrer selbst, dieselbe als ihr eigenes Thun anerkennt und gut heisst,**) wie Elohim am siebenten Tage seine Schöpfung. Alle Betrachtungen also, die Hegel über den Anfang der Philosophie, sowie des Philosophirens angestellt hat — deren Zahl nicht gering ist —, sind von ihm erst, als das Ziel erreicht war, angestellt worden, zur Belehrung für den gesunden Menschenverstand. Denn für Hegel selbst waren sie, nachdem er, wenn auch bewusstlos, zum Resultate gekommen, überflüssig; vorher aber konnte er sie nicht anstellen, denn „sie setzen etwas und gar manches als Wahrheit voraus und stützen darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen (nämlich gegen jene natürliche Vorstellung des gesunden Menschenverstandes), was selbst vorher zu prüfen ist, ob es Wahrheit sei."***) Hegel ist daher im Anfange

*) Logik Bd. I. S. 67.

**) Ebend. S. 64. „— dass das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den Grund, zu dem Ursprünglichen und Wahrhaften ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der That hervorgebracht wird."

***) Phänomenol. S. 61. Dass diese Stelle auch gegen Hegel angewendet werden könne, wird sich unten noch bestimmter ergeben. — In Rücksicht auf die widersinnigen Consequenzen, welche wir aus Hegels Worten ziehen, bemerken wir, um Missverständnissen vorzubeugen, dass sie nicht den Zweck haben, Hegel's Verdienst zu schmälern, vielmehr ihn gegen ihn selber in Schutz zu nehmen. Denn für die Philosophie besteht sein Verdienst nicht darin, was er für sie zu thun gemeint,

seines Philosophirens gegen jeden Angriff gesichert; gleichviel, ob es sich von selbst versteht, dass das Sein der Anfang sei, oder ob im Anfange von einem Verstehen noch gar nicht die Rede sein kann. Denn wird ihm nachgewiesen, dass es widersinnig sei, mit dem Sein anzufangen, so darf und kann er davon, ohne sich selbst zu widerlegen, keine Notiz nehmen.*) Verhält es sich so, wie er sagt, dass im Anfange seines Philosophirens der Gegensatz des Bewusstseins aufgehoben, so dass er sich von seinem Philosophiren in keiner Weise unterscheidet,**) indem das Sein, welches als Nacht Alles in sich birgt, der Anfang ist, das bestimmungslose Sein und sonst nichts: so musste Hegel freilich, von einem Ziele nichts wissend noch ahnend, ohne alle Bedenklichkeiten ans Werk gehen und erkennen,***) als Sein — seiend — das Sein.†)

Dass Hegel, beim Anfange seines Philosophirens, über diesen kein klares Bewusstsein haben konnte, geht, wofern seinen Worten zu trauen ist, aus der soeben angestellten Betrachtung zur Genüge hervor. Da es uns nicht ziemt, ohne Grund in seine Worte Misstrauen zu setzen, so verweilen wir auch jetzt noch bei dem, was er selber über den Anfang seines Philosophirens gesagt, indem wir es als vom Resultat ausgesprochen betrachten. Doch was

---

sondern was er wirklich gethan. Um diess zu erkennen, können wir auch durch die Einsicht unterstützt werden, wie er nicht angefangen.

*) Phänomenol. S. 62.

**) Logik Bd. I. S. 35.

***) Phänomenol. S. 60.

†) Logik Bd. I. S. 69. „Die Philosophie ist hier im Anfange noch ein leeres Wort," und consequent (vergl. S. 62) nicht einmal ein leeres Wort, sondern reines Sein, in welches jede Reflexion sowie alles Bewusstsein (S. 35.) begraben ist, so dass im Anfange Philosophiren und Sein dasselbe ist. Das reine Wissen hat alle Beziehung auf Anderes und auf Vermittlung aufgehoben, heisst: es ist ohnmächtig — schlechthin bewusstlos geworden. Hegel hat also bewusstlos angefangen zu philosophiren, wenn seinen Worten zu trauen ist, d. i. wenn er nicht etwa bloss hat bewusstlos anfangen wollen. Was „Sein — seiend — das Sein" zu bedeuten habe, wird der Leser leicht einsehen, wenn er dafür setzt: das Subject (Sein) denkt oder erkennt (seiend) das Object (das Sein).

müssen wir hören! Wir erwarten Eine Auffassung des Anfangs und finden deren vier; denn Hegel bezeichnet ihn: a) als das reine Sein ohne alle weitere Bestimmung, b) als den Anfang als solchen, c) als den Entschluss, dass man das Denken als solches betrachten wolle, und d) als das reine Wissen. So sind wir denn genöthigt, diese vier Auffassungen zu vereinen.

Lassen wir zunächst Hegel selbst sprechen. „Es*) liegt in der Natur des Anfangs selbst, dass er das Sein sei, und sonst nichts. Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen, noch anderweitiger Reflexionen und Anknüpfungspunkte." Hiermit ist zu vereinen: „Es**) ist in der Einleitung bemerkt, dass die Phänomenologie des Geistes die Wissenschaft des Bewusstseins, die Darstellung davon ist, dass das Bewusstsein den Begriff der Wissenschaft zum Resultat hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zur Voraussetzung, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt, enthält und aufzeigt." So aber gewinnt die oben berührte, „natürliche Vorstellung" auch für Hegel Bedeutung; als natürliche Vorstellung des natürlichen Bewusstseins***) musste auch sie mitwirken, dass aus diesem das reine Wissen als Resultat hervorging. Es bedarf daher nach Hegel keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen — als dass man auf dem Standpunkte des reinen Wissens steht, welches Resultat des natürlichen Bewusstseins ist, d. i. als dass man sich zum wahren Begriffe der Wissenschaft erhoben hat. Doch die natürliche Vorstellung, gegen welche Hegel polemisirt, will, wie wir unten sehen werden, dasselbe. Doch hören wir weiter. Wer nun zum Begriffe der Wissenschaft gelangt ist, für den ist, nach Hegel, nichts weiter nöthig, „als das zu betrachten, oder mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur das

---

*) Logik Bd. I. S. 67.

**) Logik Bd. I. S. 61.

***) Phänomenologie S. 63. „Das natürliche Bewusstsein wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu sein.

aufzunehmen, was vorhanden ist,"*) nämlich das reine Wissen, welches, nachdem es alle Beziehung auf Anderes und auf Vermittlung aufgehoben hat, das Unterschiedslose, die einfache Unmittelbarkeit, und, im wahren Ausdrucke, das reine Sein ist.**) „Soll***) aber gar keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst unmittelbar genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, dass es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll. Nur der Entschluss, den man auch für eine Willkür ansehen kann, dass man das Denken als solches betrachten wolle, ist vorhanden." Doch „dass der Anfang Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine nähere Bestimmung oder positiver Inhalt für denselben genommen werden. Denn die Philosophie ist hier im Anfange — ein leeres Wort,"†) d. i. ein Wort ohne Sinn. — „Das reine Wissen gibt nur diese negative Bestimmung, dass er der abstracte Anfang sein soll. Insofern das reine Sein als Inhalt des reinen Wissens genommen wird, so hat dieses von seinem Inhalte zurückzutreten, ihn für sich selbst gewähren zu lassen und nicht weiter zu bestimmen."††) — „Aber auch die bisher als Anfang angenommene Bestimmung des Seins könnte weggelassen werden, so dass nur gefordert würde, dass ein reiner Anfang gemacht werde. Dann ist nichts vorhanden als der Anfang selbst, und es wäre zu sehen, was er ist."†††)

Wir wollen einmal versuchen, gemäss dem, wie Hegel in dem soeben Referirten sich ausgesprochen, anzufangen. Am wenigsten wird, dem Anscheine nach, gefordert, wenn wir mit dem Anfang selbst anfangen; denn nach Weglassung der Bestimmung des Seins wird nur gefordert, dass ein reiner Anfang gemacht werde, so das nichts vorhanden ist, als der Anfang selbst. Wollen wir unsern gesunden Menschenverstand nicht verleugnen, so müssen wir bekennen, dass im Anfange eine Beziehung zum Ziele liegt, in der er sofort als Fortgang bestimmt ist. Betrachten wir

*) Logik Bd. I. S. 62.
**) Ebend.
**) Ebend. S. 63.
†) Logik Bd. I. S. 67.
††) Ebend.
†††) Ebend.

den Anfang ohne Rücksicht auf das Ziel, so betrachten wir ihn nicht als Anfang; das Ziel bestimmt also den Anfang als Anfang, und wenn als wirklichen Anfang, so als Fortgang. Ist also das Ziel in sich bestimmt, so auch der Anfang und der Fortgang; das Ziel ist dem Anfange wie dem Fortgange immanent. „Ferner aber ist das, was anfängt, schon, ebenso sehr aber ist es auch noch nicht.“*) Der Anfang ist Anfang von Etwas, und dieses ist schon im Anfange und ist noch im Ziele, nur ist es in jenem anders bestimmt als in diesem. Der Anfang wird also nicht bloss durch das Ziel bestimmt, sondern auch durch die Natur dessen, das anfängt. Dass also nichts vorhanden sei, als der Anfang selbst, ist widersinnig, wofern in ihm das Ziel sowie das, was anfängt, nicht mit gesetzt ist; doch so ist er nicht mehr reiner oder abstracter Anfang. Es ist also die Forderung, dass ein abstracter Anfang gemacht werde, der nicht als Anfang von Etwas, noch als auf ein Ziel bezogen gesetzt sei, widersinnig; denn sie fordert ja eben, dass man es bei dem, was ist, beim blossen Sein, bewenden lasse. Darin freilich hat Hegel Recht, dass der abstracte Anfang dasselbe ist, was das reine Sein, und es ist wahrlich, um diess einzusehen, sehr wenig Nachdenken erforderlich. Es wird nämlich bloss gefordert, die angegebenen Beziehungen des Anfangs wegzulassen; so bleibt freilich nichts übrig, als der Gedanke der schlechthinigen Beziehungslosigkeit und Bestimmungslosigkeit, oder des reinen Seins. Aber zu sagen, dass so überhaupt nichts vorhanden sei, ausser dem abstracten Anfang oder reinen Sein, heisst sich nicht verstehen. Zunächst ist auch das beim Anfangen mit dem Anfange nicht zu übersehen, dass die Forderung gestellt wird, es solle ein abstracter Anfang gemacht werden. Durch sie nämlich tritt der Anfang in eine Beziehung zum Philosophen und wird als Anfang des Philosophirens bestimmt. Die Forderung hat so den Sinn, dass der Philosoph sich entschliessen soll, einen abstracten Anfang zu machen, eine Forderung, die nicht ganz einfach ist. Um ihr zu genügen, genügt nicht, von den Beziehungen, in welchen der Anfang steht, zu abstrahiren, damit so ein abstracter Anfang entstehe; man

*) Ebend. S. 68.

muss auch, um wirklich den Gedanken der völligen Beziehungslosigkeit zu erhalten, vergessen, wovon, ja selbst, dass man abstrahirt hat. Ueberhaupt stammt der Gedanke der Unmittelbarkeit aus der Vergessenheit; die Vermittlung ist für das Bewusstsein aufgehoben, insofern es sich ihrer nicht mehr erinnert. Doch wollen wir die Vergessenheit nicht schlechthin tadeln; denn sie kann, insofern sie aus einem Entschlusse entspringt, eine hohe Bedeutung haben.*)

Indem wir also mit dem Anfange als solchem beginnen wollen, finden wir, dass er noch nicht ausreicht, dass es vielmehr noch des Entschlusses bedarf, wenn es zum wirklichen Anfange kommen soll. Doch der Entschluss, sei er auch blosse Willkür, ist bedeutend mehr, als das reine Sein oder der abstracte Anfang; denn durch ihn „bestimmt sich der Anfang dadurch, dass es Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll.“ Der Entschluss ist Willensbestimmung und setzt als solche ein Mehrfaches voraus. Hat sich Hegel zum Philosophiren entschlossen, so musste, weil man sich eben nur zu etwas Bestimmtem entschliessen kann, sein Anfang bestimmter Anfang sein. Er hat mit dem reinen Sein angefangen, weil er es wollte, und er hat es gewollt, weil die Idee seinen Willen, oder dieser sich nach jener bestimmte; er hat die Idee nicht gefunden, weil er in seinem Philosophiren vom Sein ausging, sondern er ist vom Sein ausgegangen, um sie zu finden; sie hat daher den Anfang, sowie den Fortgang seines Philosophirens bestimmt; sie war nicht bloss an sich, sondern auch für Hegel das „Ursprüngliche und Wahrhafte, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der That hervorgebracht wird;“ an ihr hatte sein Entschluss, insofern sie seinen Willen bestimmte, seine Voraussetzung. „Es liegt also“ **nicht** „in der Natur des Anfangs selbst, dass er das Sein sei, und sonst nichts,“ sondern es hat diess seinen Grund in der

---

*) Der Philosoph vergisst, dass das Bewusstsein, zu dem er gekommen ist, vermittelt ist, kann den Sinn haben: er will in seinem Bewusstsein nichts dulden, das er nicht selber, durch freies Denken, bestimmt und vermittelt hätte; in seinem Bewusstsein soll sich seine Bestimmung als Selbstbestimmung offenbaren; es soll wirkliches Selbstbewusstsein werden.

Idee, von welcher geleitet, Hegel sich entschloss, zu philosophiren; und wenn er sagt: „Es bedarf daher keiner sonstigen Vorbereitungen, um in die Philosophie hineinzukommen“ — so ist damit nur gesagt, dass es für Hegel weiter nichts bedurfte, als, von der Idee geleitet, sich zu entschliessen, mit dem Sein anzufangen. Es haben sich nachher gar Viele entschlossen, seiner Forderung gemäss anzufangen; es ist ihnen gelungen, einen abstracten Anfang zu machen, d. i. von Allem, was ihn zum wirklichen Anfang macht, zu abstrahiren und den Gedanken der Bestimmungslosigkeit zu gewinnen; es ist ihnen gelungen, zu vergessen, wie sie solchen gewonnen, zu vergessen, dass er ohne Beziehung auf das, wovon er abstrahirt worden, sinnlos ist, zu vergessen selbst, dass sie selber ihn gesetzt, und dass die an sie gemachte Forderung, der sie glaubensvoll sich fügten, nur den Sinn hatte, den Gedanken der völligen Bestimmungslosigkeit, des reinen Seins, zu setzen: doch sie sind dadurch nicht in die Philosophie hineingekommen; wie mit dem Anfange, so ist es ihnen mit der ganzen Logik ergangen, bei jeder neuen Bestimmung haben sie sich derselben Forderung glaubensvoll gefügt, sie sind blosse Nachbeter geblieben, haben bei sich nur gesagt: αὐτὸς ἔφα. Andere sind auf den Gedanken gekommen, wie Hegel, sich von der Idee leiten zu lassen — und siehe da! — eine andere Idee führte zu anderem Resultate.

Um also verstehen zu können, was Hegel über den Anfang seines Philosophirens sagt, ist nöthig, auf die Idee, welche ihn leitete, einzugehen. „Die Wahrheit ist das Ganze; das Ganze aber ist das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen.“ *) Die absolute Idee, welche eben jenes durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen ist, umfasst demnach Alles. Um sich zu entwickeln, unterscheidet sie sich auf absolute Weise in sich selber, in ihr Sein und ihren Begriff. Entwickeln nämlich muss sie sich, um, was sie ist, durch und für sich zu sein; sie muss sonach schlechthin durch und für sich werden. Demnach ist sie im zweifachen Sinne zunächst unentwickelte Idee. Einerseits ist sie als Sein noch nicht zu ihrem Begriffe gekommen, und sonach

*) Phänomenol. S. 16.

im Anfange ihrer Entwickelung schlechthin begriffslos — reines Sein ohne alle Bestimmung, weil eben ihre Entwickelung von ihrem Sein aus ihr Werden für sie, d. i. Entwickelung zum Begriffe ist; doch ebenso hat diese Entwickelung die Bedeutung, dass in ihr die Idee durch sich wird. Die Entwickelung vom Sein aus ist darum nicht bloss Entwickelung zum Begriffe, sondern auch Entwickelung des Seins. Hieraus ergibt sich, was das Sein zunächst sein muss. Die Idee setzt sich als Sein, um, was sie ist, durch sich zu werden. Das Sein ist sonach die Idee als Gesetztsein, doch kann es als solches nicht sofort erscheinen; denn um Alles, was sie ist, durch sich zu werden, muss die Idee sich zunächst ganz abstract setzen, indem sie ja eben erst ihren Inhalt enthüllen, oder erst zu Inhalt kommen will. Die Idee setzt sich darum nicht sofort als das, was sie in Wahrheit ist, als das selber sich sein Sein Setzende, sondern als Gesetztsein, in welchem das Setzen nicht mitgesetzt ist; es unterscheidet sich also nur an sich vom Wesen. Als Gesetztsein kann das Sein erst dadurch, dass es aufgehoben wird, erscheinen; zunächst ist es bloss Gesetztsein, ohne es zu scheinen. In dem Sein ist sonach aller Schein von dem, was die Idee in Wahrheit ist, erloschen, es ist das schlechthin Unwirkliche, ohne als solches sich sofort zu offenbaren; es ist, und zwar, wie ohne alle Beziehung zum Begriffe, so zum Wesen der Idee. Wird die Idee als solche aufgefasst, als das schlechthin und allein Wirkliche, so setzt sie sich das Sein zur Verwirklichung ihrer selbst voraus. Das Sein ist so das schlechthin Unwirkliche, welches die Bestimmung hat, aufgehoben zu werden: soweit nämlich die Idee sich verwirklicht oder seiend wird, hebt sie die Unwirklichkeit oder ihr Nichtsein auf. So gewinnt das Sein die Bedeutung des bloss Möglichen; die Idee setzt sich als Sein, heisst: sie setzt sich als möglich; sie verwirklicht sich, heisst: sie hebt ihre blosse Möglichkeit als solche auf. — Andererseits setzt die Idee sich zunächst als Begriff, ebenfalls zum Behufe ihrer Entwickelung. Vom Begriffe aus kann sie sich nur zum Sein entwickeln; darum muss sie zunächst abstracter Begriff sein, dem die Wirklichkeit schlechthin fehlt. In beiden Beziehungen aber ist ihre Entwickelung absolute Entwickelung, d. i. sowohl vom Sein als vom Begriffe aus begreift sie in ihrer Entwickelung Alles; in beiden

Beziehungen entwickelt sie sich durch und für sich; beide Entwickelungen sind daher wesentlich Eine. Sobald daher die Philosophie wahrhaft beginnt, d. i. sobald der Philosoph sich nicht mehr von dem scheinbaren Unterschiede blenden lässt, sondern die wesentliche Entwickelung der Idee erkennt, so beginnt er mit dem abstracten Begriff als dem reinen Sein und mit diesem als mit jenem zu philosophiren, indem er in ihm selber die Idee sich entwickeln lässt. Zwar beginnt die zweifache Entwickelung der Idee, als Seins zum Begriff und als Begriffs zum Sein, mit dem Entschlusse des Philosophen, doch kommt dieser Entschluss nur soweit in Betracht, als in ihm die Bestimmung der Idee liegt, indem es sich nur um die Entwickelung dieser handelt.

Hätte Hegel sich selber verstanden oder verstehen wollen, so würde er keinen Grund gehabt haben, gegen obige natürliche Vorstellung, weil sie mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen strebt, zu polemisiren; auch er hat sich ihrer Forderung gefügt. Dass sie etwas als wahr voraussetzt, durfte ihr wohl am wenigsten von Hegel zum Vorwurf gemacht werden; denn er hat in seiner Idee Alles vorausgesetzt. Wer ihm solches als Fehler anrechnet, der thut es unter bestimmten Voraussetzungen. Nachdem schon so vieles gegen die Voraussetzungen gesprochen, dürfte man auch wohl anfangen, ein Wort für sie zu sprechen. Es spricht offenbar für sie, dass man nicht einmal ohne sie gegen sie etwas vorzubringen vermag. Nicht dass man beim Philosophiren etwas als wahr voraussetzt, sondern was und wie man es voraussetzt, ist in Betracht zu ziehen. Wir gehen zunächst noch etwas näher auf Hegel ein.

Hegel hat den Inhalt seiner Idee zwar entwickelt, doch hat er sie nicht begründet. Dass sie einer Begründung bedürfe, gibt er zwar zu, sogar deutet er an, dass diese Begründung eine zweifache sein müsse; doch irrt er sich, wenn er meint, dass in der von ihm gegebenen Entwickelung jene zweifache Begründung enthalten sei. Wie er aber die Idee nur vorausgesetzt, so hat er auch ihre Entwickelung in ihr nur mitgesetzt, nicht begründet.

Zunächst fehlt der Idee Hegels die Vermittlung mit dem Selbst des Philosophen, oder die subjective Begründung. Gegen diesen Mangel, der bei geschehener objectiver, oder richtiger, absoluter Begründung sich in Wahrheit aufheben würde, haben sich die

Gegner am meisten gewendet, weil er eben am leichtesten bemerkt werden kann. Hegel beginnt nicht ohne Grund mit dem Sein, denn es hat ihn die Idee bestimmt. Allein diese konnte ihn, bevor sie verwirklicht, nur als sein Begriff von ihr bestimmen. Das Sein ist daher als Anfang der Philosophie noch nicht durch die Idee, sondern erst durch den Begriff von ihr gesetzt. Dieser aber, als die noch unwirkliche Idee, kann in Wahrheit das Sein nicht setzen noch rechtfertigen, ob seines eigenen Gesetztseins; das Sein ist durch ihn nur als Gedanke gesetzt, dem es, wie seinem Vater, dem Begriffe, an Wirklichkeit fehlt. Wie aber die Idee im Anfange, so ist auch die Entwickelung derselben oder die Methode nur etwas Gesetztes, das nur in dem Setzen begründet sein kann. Diess Setzen ist aber, wie der Entschluss des Philosophen, zunächst subjectiv und bedarf, bevor es auf Absolutheit Anspruch zu machen berechtigt ist, einer Begründung. Der Anfang darf nicht „wie aus der Pistole“ heraus gemacht werden. Der Mensch hat nur soviel Recht, als er sich erkämpft; er darf nicht behaupten, dass er das Absolute zu erkennen berechtigt sei, bevor er das Vermögen dazu in sich nachweist. „Die natürliche Vorstellung, dass, ehe an das wirkliche Erkennen gegangen wird, es nothwendig sei, sich über das Erkennen zu verständigen,“ hat einen tieferen Grund als Hegel meint. Es ist ein grosses Verdienst Kant's, den Kampf gegen „das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens“*) wieder begonnen zu haben, nicht insofern er der Vernunft ihre Grenzen gesteckt — denn das konnte er nicht — sondern insofern er ihr eine Aufgabe gestellt, die sie zu lösen hat, dass nämlich die Philosophie die Möglichkeit ihrer selbst begreifen müsse. „Die Vernunft kann nicht weiter gehen, als ihr Vermögen reicht,“ beginnt Kant in seiner Kritik. Diess heisst, objectiv ausgedrückt: „das Wirkliche muss möglich sein;“ so beginnt Hegel. Wie Kant in seiner Kritik mit dem Vermögen der Vernunft beginnt, um daraus zu entwickeln, wie weit diese gehen dürfe, damit sie nichts über ihr Vermögen unternehme, so sucht Hegel das Wirkliche aus dem Möglichen abzuleiten. Es

*) Kant, Kritik der r. Vern. 1790. Vorrede, S. XXXV.

lassen sich beide Behauptungen füglich umkehren, und sie müssen, um als Ausgangspunkt dienen zu können, umgekehrt werden. Die Vernunft reicht als Vermögen gerade soweit, als sie wirkliche Vernunft ist; das Mögliche muss wirklich sein. Um in der Philosophie einen wirklichen Anfang zu machen, darf man nicht, wie Hegel, mit dem Unwirklichen beginnen. Die Idee ist nach ihm das Ganze, das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Doch sogleich im Anfange ihrer Entwickelung offenbart sie Halbheit und Selbstlosigkeit. Sie beginnt ihre Entwickelung als abstracter Begriff, dem nur der Entschluss des Philosophen Leben zu geben vermag. Dass Hegel in diesem Entschluss sich selbst vergisst und sein Selbst nur als abstracten Begriff anschaut, hindert ihn, den Mangel seines Anfangs zu bemerken. Zwar liegt in diesem Entschluss die Idee als Bestimmung des Willens; doch dass Hegel eben nur diese Bestimmung aufnimmt, den Willen aber, der in dem Entschlusse das eigentliche Selbst ist, fallen lässt, bewirkt, dass er vergisst, was er eigentlich will, und macht den Anfang zum abstracten Begriff, der nur dadurch belebt wird, dass das nicht berücksichtigte Selbst sich von selbst einfindet und den Begriff bestimmt. Hegel weiss daher die Idee, die er entwickelt, nicht als seine Idee, und darum bleibt er den Beweis schuldig, wie er zu ihr gekommen. Dass er diesen Beweis zu liefern habe, gesteht er freilich ein, indem er sagt:*) „Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewusstsein, dass es sich in diesem Aether erhoben habe, um mit ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, dass die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selber denselben aufzeige.“ Keineswegs aber liefert er in seiner Phänomenologie, wie er meint, eine solche Leiter. Diese „Wissenschaft des erscheinenden Geistes, welche die Nothwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunktes, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt,“ bedarf leider selber der Rechtfertigung. Einerseits müssen die Erscheinungen des Geistes erst richtig aufgefasst wer-

*) Phänomenol. S. 20.

den, andererseits können sie als Erscheinungen nichts beweisen, sondern es ist ihnen auf den Grund zu gehen, wozu aber, was bewiesen werden soll, schon vorausgesetzt werden muss. In der That ist Hegel auch nicht erst durch die Phänomenologie zum Begriffe der Wissenschaft gekommen, sondern er ist in derselben von diesem ausgegangen und hat das reine Wissen zum Resultate erhalten, weil er es wollte. — Wie aber die Idee Hegel's ihre Entwickelung selbstlos beginnt, ebenso endet sie; wie sie von Anfang an Abstraction von aller Wirklichkeit ist, so bleibt sie der Wirklichkeit schlechthin fern; sie ist „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist,“*) d. i. Darstellung des unwirklichen Gottes, dem durch eigene Kraft nicht möglich ist, wirklich zu werden. Freilich bildet sie in ihrer Entwickelung einen Kreis,**) doch nicht den Kreis, der Alles in sich schliesst und in sich ruht, vielmehr einen abstracten, der Wirklichkeit ermangelnden Kreis, der sich in einen mathematischen Punkt zusammenzieht, sobald ihm genommen wird, was von Rechtswegen ihm nicht gehört. Wenn Hegel sagt:***) „Daher ergibt sich auf der einen Seite, als ebenso nothwendig, dasjenige, in welches die Bewegung als in seinen Grund zurückgeht, als Resultat zu betrachten. Nach dieser Rücksicht ist das Erste ebenso sehr der Grund und das Letzte ein Abgeleitetes; indem von dem Ersten ausgegangen und durch richtige Folgerungen auf das Letzte, als auf den Grund, gekommen wird, ist dieser Resultat“ — so beweist er dadurch zwar, dass er von der wahren Form der Wissenschaft, dass sie nämlich einen in sich ruhenden Kreis bilden müsse, eine Ahnung gehabt, doch irrt er sehr, wenn er in der Entwickelung seiner Idee einen solchen Kreis sieht. Bei ihm ist der Anfang schlechthin durch seine Idee bestimmt, sie liegt der ganzen Entwickelung zu Grunde, kann daher durch den Anfang und die Entwickelung nicht begründet werden, da beide ja eben, nur als durch sie bestimmt und begründet, sind. Insofern als die Idee den Anfang und Fort-

*) Logik Bd. I. S. 36.
**) Ebend. S. 65.
***) Logik Bd. I. 65. Vergl. unsere oben angeführte Schrift, S. 27.

gang bestimmt, kann sie, als beiden immanent, nicht Resultat sein. Doch gesetzt, sie wäre wirklich Resultat der Entwickelung, so kann weder der Anfang sie begründen, noch sie sich selber. So aufgefasst, ist der Anfang ebenfalls nur Gesetztes, das die Bestimmung hat, aufgehoben zu werden. Sollte der Anfang das Resultat begründen, so müsste er sich selber setzen und in es aufheben; doch dieses Setzende und Aufhebende ist als solches im Anfange nicht gesetzt, auch nicht im Resultat, insofern es Resultat des Setzens und Aufhebens ist. Man hat in neuerer Zeit die Methode Hegel's, das Prinzip der Negativität, für das Absolute ausgegeben, und insofern mit Recht, als gerade dadurch im Hegel'schen System Alles begründet wird, inwiefern darin überhaupt etwas begründet wird. Doch ist hierbei das nicht zu übersehen, dass dieses Prinzip nur Formalprinzip ist, welches selber einer Begründung bedarf, nicht aber sich selber zu begründen vermag. Hätte Hegel eingesehen, dass das Mögliche wirklich sein oder aus dem Wirklichen abgeleitet werden muss, so würde er die Begründung jenes Formalprinzips nicht schuldig geblieben, sondern auf das Realprinzip eingegangen sein und so wirklich angefangen haben zu philosophiren.

„Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewusstsein und hat die Gestalt des Selbst," sagt Hegel,*) nicht ahnend, dass er mit diesen Worten über seine Philosophie ein Urtheil ausspricht, wodurch sie in ihrem tiefsten Grunde erschüttert wird. Zunächst muss er, wofern er seine Worte versteht und anerkennt, zugeben, dass die Philosophie als Wissenschaft über das Selbstbewusstsein nicht hinausgehen könne, indem dieses ja eben die Wahrheit als Wissenschaft ist. Ebenso ist zuzugeben, dass in der Philosophie nur von dem Selbstbewusstsein des Philosophen die Rede sein könne; denn von einer Philosophie, die es etwa unabhängig von den Menschen gibt,

---

*) Logik Bd. I. S. 35. Hegel hat hier freilich nicht gemeint, was er gesagt hat; er will sagen: Die Wissenschaft ist an ihr selber das Wahre, d. i. das Selbst ist von Hegel als abstracte Identität, also selbstlos bestimmt. Vergl. Phänomenologie S. 19. „Dass das Wahre nur als System wirklich."

konnte Hegel als Mensch nichts wissen. Er muss also zugeben, dass die Wahrheit als Wissenschaft Entwickelung des menschlichen Selbstbewusstseins ist. Gibt es noch etwas, das in diese Entwickelung durchaus nicht hineinfällt, so kann es wenigstens nicht für den Menschen Wahrheit sein; dieser kann nur von einer solchen Wahrheit sprechen, die für ihn sein oder von ihm gewusst werden kann, d. i. von einer menschlichen.

Das Ziel der Philosophie ist also für mich vollkommene Entwickelung meines Selbstbewusstseins, und ebenso für jeden Andern. So aber trifft die Philosophie der Schein der Subjectivität als einer Beschränktheit. Einerseits ist mein Selbstbewusstsein, dem Anscheine nach, das eines bestimmten Menschen und somit beschränkt, als im Gegensatze stehend zu dem übrigen menschlichen Bewusstsein, sei es möglichen oder wirklichen; andererseits scheint das menschliche Selbstbewusstsein wiederum beschränkt zu sein im Gegensatz zum nichtmenchlichen, sei dieses nun das göttliche oder ein anderes. Wenn also die Wahrheit als Wissenschaft für mich nichts Anderes sein kann, als die Entwickelung meines Selbstbewusstseins, welches Recht habe ich, sowie der Mensch überhaupt, sie für absolute oder für die Wahrheit schlechthin zu halten? Muss ich nicht, wofern es mir um absolute Wahrheit zu thun ist, an mich die Forderung stellen, mein Vermögen zu prüfen, ob ich auch absoluter Wahrheit fähig sei? So kommen wir also auf die schon berührte Frage Kant's zurück, und zwar wie v. Feuchtersleben sie ausdrückt: „Ist überhaupt eine wissenschaftliche Erkenntniss möglich?" Doch dass Kant die Quellen der Erkenntniss und des Erkenntnissvermögens untersucht und, nach v. Feuchtersleben, „diese Untersuchung mit einem vor ihm nie dagewesenen Scharfsinne und vollkommener Redlichkeit ans Ende geführt," kann uns derselben Untersuchung nicht überheben. Zwar sagt v. Feuchtersleben:*) „Kant**) hat der

*) Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. Wien, 1845. S. 52.

**) Kant sagt hiergegen in seiner Kritik der praktischen Vernunft (Riga, 1797. Vierte Auflage S. 23.): „Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen (d. i. zu einer systematischen, theoretischen sowohl, als praktischen Philosophie, als Wissenschaft, einen sicheren Grund zu legen) wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung

menschlichen Vernunft ihr Selbstbewusstsein gegeben, aber auch zugleich ihre Grenzen vorgezeichnet; er hat jeder Wissenschaft ihr Prinzip und ihren Umfang angewiesen; er hat da, wo unser Vermögen nicht ausreicht, uns bewiesen, dass und warum es nicht ausreichen könne; er hat gleichsam die Philosophie durch die Philosophie besiegt — er hat durch seine Kritik auch die Probe dieser Kritik an die Hand gegeben —, und man kann mit fester Ueberzeugung aussprechen:*) seit Kant hat die Philosophie keinen wesentlichen Fortschritt gemacht und konnte keinen machen. Es mag auf den ersten Blick scheinen, als sei dadurch der Unendlichkeit des menschlichen Geistes zu nahe getreten, der in ewigem Forschritt begriffen ist. Allein genau gesehen, zeigt sich die Sache anders. Es gibt entweder gar keine philosophishe Gewissheit, oder es gibt eine, wie es eine mathematische gibt. Ist nun diese einmal eruirt, so ist das Forschen von dieser Seite abgeschlossen: 2×2 ist 4, und dabei bleibt es. Gewisser als gewiss sein wollen, heisst ungewiss werden; wahr ist wahr, und was darüber ist, ist falsch. Diese Gewissheit aber ist eine Form, und der in sie zu legende Gehalt ist unendlich. Den Gehalt aber gibt die Sinnenwelt und die sittliche. Der Mensch ist nicht zum Denken, sondern zum Handeln geschaffen. Er muss über die Gegenstände und Grenzen seines Denkens endlich auf's Reine kommen und abschliessen können, sonst ist der Zweck seines Lebens verfehlt." — Doch möge es für v. Feuchtersleben sich so verhalten, für mich wenigstens nicht. Kant ist freilich zu der Ansicht gekommen, dass es „mit unserm Vermögen der Speculation nicht gut bestellt sei,"**) indem „wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung, d. i. als Erscheinung, Erkenntniss haben können —, woraus denn freilich

---

machte, dass überall es gar keine Erkenntniss *a priori* gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe."

*) Es kann sogar jemand mit fester Ueberzeugung aussprechen, dass es (versteht sich: für ihn) gar keine Philosophie gebe, dass er gar nicht zum Denken geschaffen sei.

**) Kritik der praktischen Vern. Vierte Aufl. Vorrede. S. 7.

die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung folgt.*) Doch nennt er selber das, was nach ihm die menschliche Vernunft nicht zu erkennen vermag, „eins der wichtigsten Stücke unserer Wissbegirde," er sagt, dass „die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht," dem Wege, es zu erkennen, „als einer der wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren;"**) er erklärt: „Diejenigen, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. 'Sie wollen beweisen; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Kirtik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füssen."***) Nicht „darin besteht Kant's nie zu verringerndes Verdienst,"†) der Vernunft ihre Grenzen gesteckt zu haben, sondern, wie schon bemerkt, dass er ihr eine Aufgabe gestellt, deren Lösung sie nicht umgehen kann, ohne auf ihre Unbedingtheit zu verzichten.

Kant hat übrigens ganz richtig getroffen, worauf es bei der Begründung der Philosophie als absoluter Wissenschaft ankommt. Er sagt:††) „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie *a priori* etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniss erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik besser fortkommen, wenn wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll." Weiter äussert sich Kant über diese Annahme:†††) „Dieser Versuch gelingt nach Wunsch und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Theile, da, wo sie sich nämlich mit Begriffen *a priori* beschäftigt,

*) Kritik der r. Vern. 1790. S. XXVI.
**) Kritik der r. Vern. S. XV.
***) Kritik der praktischen Vern. S 7.
†) v. Feuchtersleben a. a. O. S. 53.
††) Kritik der r. Vern. S. XVI.
†††) Kritik der praktischen Vern. S. 24.

davon die correspondirenden Gegenstände in der Erfahrung, jenen angemessen, gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniss *a priori* ganz wohl erklären." Wollen wir erkennen, ob diese Annahme wirklich annehmlich sei, so kommt es bloss darauf an, sie vollkommen zu verstehen. Zunächst ist einzusehen, dass „Vernunfterkenntniss und Erkenntniss *a priori* einerlei ist." Ich erkenne etwas *a priori*, heisst: ich erkenne es, bevor es mir in der Erfahrung gegeben ist. Insofern ich durch Erfahrung etwas erkenne, werde ich zum Erkennen bestimmt, bin also in meinem Erkennen von etwas Anderem abhängig und somit beschränkt. Was ich so erkenne, ist in Wahrheit meine eigene Beschränktheit. Da das Bestimmende nicht in mir ist, sondern in etwas von mir Unterschiedenem, so ist mein Erkennen einseitiges Bestimmtsein, zu welchem das Bestimmende zu ergänzen ist. Ohne diese Ergänzung würde mein Bestimmtsein nicht für mich Bestimmtsein sein. Worin aber besteht diese Ergänzung? Ich reflectire auf mein Bestimmtsein, d. i. setze es als mein Bestimmtsein, nehme das Bestimmende in es auf. Doch so bestimme ich mich in Wahrheit selber, mein Selbst ist das Bestimmende in meinem Erkennen. Hieraus ergibt sich, dass in Wahrheit alles Erkennen *a priori* ist. Ich kann nichts erfahren, ohne dass ich es erfahre; ich muss in meinem Erkennen das schlechthin Bestimmende sein. Gesetzt, A werde durch B bestimmt, so ist B zwar in dem Bestimmtsein des A als das Bestimmende enthalten, doch nur als Bestimmtsein desselben; A kann daher, wofern es nicht durch sich selber Bestimmendes ist, durch B nicht so bestimmt werden, dass es dadurch Bestimmendes werde. Nur wenn etwas in mir ist, das sich schlechthin selbst zu bestimmen vermag, d. i. ohne dazu bestimmt zu werden, kann mein Erkennen in sich seinen zureichenden Grund haben. Es ist mein Selbst, worauf mein Erkennen beruht und dieses ist nichts als Selbstbestimmung. Möge mein Selbst immerhin durch etwas Anderes bestimmt sein, das thut nichts; denn Erkennen kann aus diesem Bestimmtsein nicht werden, vielmehr ist dazu nöthig, dass mein Selbst sich selber bestimme. Doch was ist mein Selbst, sofern es sein eigener Grund ist? Wir nennen das, was nicht unter dem Gesetze der Causalität steht, sondern seinen letzten

Grund in sich selber hat, Wille. Alles Erkennen ist *a priori*, heisst demnach: es gibt kein willenloses Erkennen, sondern alles Erkennen ist Selbstbestimmung.

Kant hat also darin Recht, dass ein Erkennen für uns unmöglich sei bei der Voraussetzung, dass unsere Erkenntniss sich nach den Gegenständen richten müsse, und nicht umgekehrt diese nach jener; doch machte er den Fehler, seine Annahme nicht consequent durchzuführen. Wie nahe er übrigens daran war, sich auf den Standpunkt zu stellen, von welchem aus die Vernunft, vor jedem Schriffbruch sicher, ihre Entdeckungsreisen zu unternehmen vermag, ist aus der Vorrede zu seinen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*) zu ersehen. Daselbst sagt er, dass das von Hume aufgestellte Problem zuerst seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen und seinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben. „Ich war weit entfernt," fährt er fort, „ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloss daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann."**) Doch Kant machte denselben Fehler, welchen Hume machte, und es ging ihm, was er übrigens befürchtete,***) wie diesem. Kant nämlich fasste das Problem nicht allgemein genug, um es lösen zu können. Seine Anhänger und Nachfolger aber verhielten sich zu ihm nicht, wie er zu Hume, sondern sie hielten sich bloss an seine Folgerungen, ohne zu fragen, woher sie eigentlich stammen möchten; das Problem selbst, das er zu lösen suchte, liessen sie ganz ausser Acht, gleichsam als scheuten sie sich, irgendwie Misstrauen in die Leistungen des Meisters zu setzen, weil solches den folgsamen Schülern nicht zieme.

---

*) Riga, 1783.

**) Vorrede, S. 13.

***) Ebend. S. 15. „Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Humischen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der r. Vern.) ebenso gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde."

Der Fehler, den Kant machte, besteht nun darin. Nach seiner Annahme sollen die Gegenstände sich nach dem Erkennen richten, d. i. die Vernunft soll schlechthin das Bestimmende sein. Nun aber unterschied er von vorne herein eine zweifache Vernunft, eine theoretische und eine praktische. Offenbar konnte so die theoretische Vernunft, was sie jener Annahme gemäss sollte, nicht das schlechthin Bestimmende sein. Es lag für Kant sehr nahe, einzusehen, dass die Vernunft, sofern sich die Gegenstände nach dem Erkennen richten, auch als theoretische Vernunft praktisch sein müsse. Die Frage: „Wie ist überhaupt wissenschaftliche Erkenntniss möglich?“ ist daher auf die Frage zu gründen: „Wie ist Selbstbestimmung möglich?“

Wir sagten zu Anfange dieser Betrachtung, dass alle Philosophen davon ausgegangen, dass das Heil ihrer Forschungen von der Klarheit des Bewusstseins abhange, mit welchem sie dieselben anfangen und vollführen würden; wir bemerkten, dass auf der Lösbarkeit des Widerspruchs, der sich in dem Streben, mit Bewusstsein zum Bewusstsein zu kommen, befinde, die Möglichkeit der Philosophie beruhe. Jetzt haben wir diesen Widerspruch in einer anderen Form. Sobald jemand anfängt zu philosophiren, so fasst er das Erkennen als Selbstbestimmung auf; er will sich praktisch verhalten zu seinem Bewusstsein; dieses soll nicht bleiben, wie er es findet, sondern er will es selber bestimmen; es soll Selbstbewusstsein werden. Die Philosophie beruht auf der Selbstbestimmung des Menschen, hat an ihr ihre Voraussetzung, sowie ihr höchstes, ja einziges Problem; mit der Lösung dieses Problems beginnt sie und mit ihr endet sie. Durch die That hat diess jeder Philosoph anerkannt; doch kaum hat sich einer so deutlich darüber ausgesprochen, als Fichte. Wir führen zum Schlusse dieser Betrachtung folgende Worte von ihm an: „Man soll aus Definitionen nicht folgern — kann nimmermehr heissen, man solle sich bei seinen geistigen oder körperlichen Arbeiten keinen Zweck aufgeben, und sich denselben, noch ehe man an die Arbeit geht, ja nicht deutlich zu machen suchen, sondern es dem Spiele seiner Einbildungskraft oder seiner Finger überlassen, was herauskommen möge.“ — Die Wissenschaft ist als solche „nicht etwas, das unabhängig von uns, und ohne unser Zuthun existirte, sondern vielmehr etwas, das erst durch die Freiheit unseres, nach

einer bestimmten Richtung hinwirkenden Geistes hervorgebracht werden soll; — wenn es eine solche Freiheit unseres Geistes gibt, wie wir gleichfalls noch nicht wissen können. Bestimmen wir diese Richtung vorher; machen wir uns einen deutlichen Begriff davon, was unser Werk werden soll. Ob wir es hervorbringen können oder nicht, das wird sich erst daraus ergeben, ob wir es wirklich hervorbringen."*) Hat Fichte hierin ausgesprochen, dass die Philosophie auf der Selbstbestimmung beruhe und mit ihr beginne, so sagt er in folgender Stelle, dass sie mit derselben ende, d. i. nichts als Bestimmung des Selbst sei. „Das**) höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interessens ist das für uns selbst. So beim Philosophen. Sein Selbst im Räsonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, diess ist das Interesse, welches unsichtbar all' sein Denken leitet."

(Die Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

---

*) Sämmtl. Werke, Bd. I. S. 46.
**) Ebend. S. 433.

VII.

Zwei verderbliche Grundsätze,

die sich aus der Zeit des verfallenden Mittelalters unserer heutigen Theologie vererbt haben.

Die Theologie hatte Aristoteles für die höchste abschliessende Wissenschaft erklärt. Das Mittelalter sah eine Zeit, wo dieser Ausspruch schien Wahrheit geworden zu sein. Thomas von Aquino, indem er sagte, dass die höchste Glückseligkeit in nichts Anderem zu suchen sei, als im Thun des Erkennens, denn kein anderes Verlangen strebe so sehr nach dem Erhabensten, als das Verlangen, Wahrheit zu erkennen, Thomas hielt es für die wesentlichste Aufgabe des Menschen, den ihm inwohnenden Trieb, der auf Erkenntniss der Ursachen ausgeht, zu befriedigen. Die Untersuchung aber, sagt er, steht nicht stille, bis wir zur ersten Ursache gelangen; dann erst glauben wir, vollkommen zu wissen, wenn wir die erste Ursache erkennen. Von Natur erstrebt also der Mensch, die erste Ursache zu erkennen, wie seinen letzten Zweck. Die erste Ursache aller Dinge aber ist Gott; der letzte Zweck des Menschen ist also, Gott zu erkennen. Daher ist der Gipfel aller Wissenschaften, worin sie erst Ruhe und Befriedigung finden, die Theologie. Die ächte Philosophie, von der doch alle Wissenschaften ihre Grundsätze empfangen, hat ihren Zweck, ihren Höhepunkt in der Theologie. Nicht weniger hat Duns Scotus die Erhabenheit der Theologie gefeiert; sie ist ihm die Wissenschaft alles Erkennbaren, alles Erkennbare ist in Gott gegründet. In ihr, wenn sie je den Menschen könnte in ihrer Vollendung zu Theil werden, würde ebenso sehr die deutliche Erkenntniss des

Seienden d. h. Gottes, wie des Einzelnen und Bestimmten gegeben sein, während die anderen Wissenschaften nur eine mehr oder weniger verworrene Vorstellung davon entwerfen. In Gott, als seinem Grunde muss Alles anschaulich erkannt werden, und der menschliche Verstand, ausgerüstet mit unendlicher Fähigkeit und bewegt von dem übernatürlichen Object (von Gott) ist dazu bestimmt, Alles zu erkennen, das Ganze wie das Einzelne, wenn er auch in diesem Leben noch nicht zur reichsten Entfaltung seiner unbegrenzten Anlagen gelangt.

Hiernach war also die Theologie die höchste der Wissenschaften, über das Stückwerk zur Totalität, über das Verworrene zur Bestimmtheit, über das Abgeleitete zum Grunde hinausdringend; alle Wissenschaften sollten in ihr ihren Abschluss, ihre Vollendung und Sicherheit finden. Es war mit diesem Gedanken zugleich das Bemühen verknüpft, zwischen der Wissenschaft von der letzten Ursache und den anderen Wissenschaften einen lebendigen Zusammenhang zu begründen; seit Albert dem Grossen bis zu Duns Scotus wird dieses Bestreben überall sichtbar, wenn es auch nicht immer mit Erfolg gekrönt gewesen ist: aber das Gefühl war rege, dass die Theologie nicht anders könne an höchster Stelle stehen, als wenn alles andere Wissen das Verlangen zeige, seinen Mangel in ihr zu ergänzen, und sie selbst ihre Wahrheiten in aller Art der Erkenntniss wirksam erweise. Natürliche und übernatürliche Erkenntniss, weltliche Wissenschaft und Theologie sollten lebendig auf einander bezogen sein. Empfahl sich doch Aristoteles dieser Zeit darum so lebhaft, weil sie in ihm einen inneren Verband alles Wissens entdeckte, weil sie in ihm das Gesetz des Fortschrittes von der niederen zur höheren Stufe, von dem Möglichen zum Wirklichen ausgesprochen fand; und wie die Denker jener Zeit das (subjective) Erkennen in seinen nothwendigen Entwicklungsstufen von seiner Anlage bis zur vollen Verwirklichung zu begreifen suchten, so war ihnen auch der Inhalt alles Erkennens vom Sinnlichen an bis zur höchsten Ursache ein von dem Entwicklungsgesetz getragener, und was in allem anderen Wissen nur noch der Möglichkeit nach vorhanden war, das sollte in dem Wissen von Gott, in der Theologie als Wirklichkeit da sein.

Die künstliche Schranke des menschlichen Erkennens, die noch Albert und Thomas festgehalten hatten, um die übernatürliche,

eingegossene Erkenntniss recht genau von der natürlichen zu unterscheiden, hat Duns Scotus niedergeworfen; sagten jene, alles Sein sei unter einem Mass beschlossen und diesem Masse entspreche auch das Mass der Erkenntniss, und diese von der Schöpfung gesetzte Grenze könne kein Geschaffenes überschreiten, wenn nicht Gott selbst die Schranken öffne und die Creatur vollende: so hat Duns Scotus hier den Sieg des Christlichen über die antike Weltanschauung durchgeführt, indem er diese Grenze des Seins und Erkennens für eine Fiktion erklärt, und dem menschlichen Geiste gleich Anfangs eine unendliche Anlage zutraut, denn ohne sie könne er das Unendliche nicht in sich aufnehmen; aber alles Hinausgehen des denkenden Geistes über das Sinnliche ist schon die Wirksamkeit des übersinnlichen Objectes, und die Vollendung der Erkenntniss ist nur die Ausbildung jener unendlichen Anlage durch den Einfluss des göttlichen Verstandes. Von Anfang bis zu Ende ist es das mit sich identische Subject, das seine Entwicklungsstufen durchläuft und nicht durch einen neuen Schöpfungsact braucht vollendet zu werden. Es lag in diesem Gedanken der Ansatz zur lebendigsten Verknüpfung göttlicher und menschlicher Wissenschaft; denn auch die Wissenschaft ist das mit sich stets identische Subject, das nur im gesetzmässigen Fortschritt seiner Entwicklungsstufen seine erste Bestimmung zu erfüllen strebt.

Aber auf dieser Bahn ist das Mittelalter nicht fortgeschritten, auch Duns Scotus hat die Conseqenzen seines Satzes nicht gezogen. Vorerst fehlten die Mittel zur Ausführung des Planes; weder für die Naturforschung, noch für die sorgfältige Behandlung der ethischen Wissenschaften hatte das Zeitalter Sinn; die physischen und politischen Schriften des Philosophen' wurden wohl am seltensten commentirt, wenn sich auch Albert mit seinem universalen Geiste daran gewagt hatte. Blieben aber diese Wissenschaften unangebaut, so konnte die Theologie aus ihren irdischen Wurzeln keine frischen Kräfte nehmen, sie musste verdorren und dahin altern, und jede Bemühung um sie konnte nur ein formales Geschäft sein. Es war aber nicht dieser Umstand allein, der die Theologie auf eine einsame Höhe hinauftrieb und sie aus allem Zusammenhang mit dem übrigen Wissen absonderte, es waren auch G r u n d s ä t z e, die auf ihre gänzliche Abtrennung hinwirkten, und diess war das viel Gefährlichere; denn Mittel lassen sich wohl aufbringen, wenn

ein Zweck da ist; aber wo verderbliche Grundsätze sich einnisten, da ist weiter keine Hilfe.

Der eine Grundsatz riss allen Zusammenhang des natürlichen Erkennens und der übernatürlichen Wahrheit ab; das natürliche Erkennen, sagte man, sei auch nur auf Natürliches und Endliches beschränkt, es gehe aus von der sinnlichen Anschauung und erhebe sich nur an ihr zu abstracten Begriffen, zu Vorstellungen eines Allgemeinen, dem aber keine Realität zukomme; von Gott gäbe es darum keine natürliche Erkenntniss, weil er nicht Gegenstand sinnlicher Anschauung sein, also auch nicht in den abstracten Begriff erhoben werden könne. Unsere Gedanken über die Dinge hätten mit den göttlichen Gedanken nichts zu schaffen; überhaupt sei die Wahrheit unsrer Gedanken eine rein subjective, sie sei keine Uebereinstimmung mit der Sache, sondern ein reines Gedankending, eine zufällige Uebereinkunft über die Bezeichnung der Sache. Die allgemeinen Begriffe, die Arten und Gattungen der Dinge, welche die Wissenschaft aufstelle, seien weit ensfernt, objectiv gültige Gesetze, göttliche Ideen zu sein, sie seien nur Zeichen, an denen sich der menschliche Verstand orientire. Denn wie könnte ein Reales durch ein Nicht-Reales ausgedrückt werden? Die Wissenschaft sei nur eine Verknüpfung solcher Zeichen. Wo sie sich anmasse, mit diesen ihren Mitteln aus den Wirkungen auf das Wesen Gottes zu schliessen, da könne sie höchstens eine ganz verworrene Erkenntniss ermitteln, und für die schöpferischen Gedanken, auf welche aus den Wirkungen zurückgegangen werde, finde sich doch in Gott kein entsprechender Unterschied, da er ein einfaches Wesen sei, da es nur Eine Idee Gottes gebe. Nur die Theologie erschliesse das Reich des Uebernatürlichen. Ihre Grösse, ihr Triumph liege aber darin, dass sie unbeweisbar sei, denn damit der Glaube ein Verdienst habe, müsse er über das Beweisbare hinausgehen. Der Inhalt der Theologie beruhe auf dem Willen Gottes und habe keine Prinzipien, aus denen er abgeleitet werde. Es gebe also keinen Uebergang von der Metaphysik und den natürlichen Wissenschaften zur Theologie. Nur um diess Wunder der übernatürlichen Offenbarung zu verherrlichen, mühe sich das natürliche Wissen in vergeblichen Versuchen rastlos ab. Eine neue Schöpfung, eine eingegossene, durch keine Anlage vorbereitete, neue Phase des geistigen Lebens sei der Glaube und

habe in seiner Gelassenheit gegen die göttliche Willkür sein Verdienst, gegen diese göttliche Willkür, der es ebenso sehr freigestanden habe, ein anderes Sittengesetz für die Menschheit aufzustellen, welches das Gebot der Liebe Gottes nicht enthalte, oder die Liebe zum Nächsten von der Liebe zu Gott unabhängig mache. Die Vertreter dieser Ansicht (ich will nur die beiden Anfänger derselben, Durandus a St. Porciano aus der Thomistischen, und W. v. Occam aus der Scotistischen Schule erwähnen, deren übereinstimmende Behauptungen ich soeben fast wörtlich angeführt habe) waren bemüht, jede Brücke, die noch von der natürlichen zur übernatürlichen Erkenntniss führte, zu zerstören, und richteten ihre Dialektik gegen alle Versuche der philosophischen Gotteslehre über das Sein, die Einheit Gottes u. derg., wie sie schon die hellenischen Denker vorgetragen. Es war eine natürliche Folge, dass die systematische, wissenschaftliche Behandlung der Theologie hiernach in Verfall gerieth, was bei den theologischen Ausführungen der beiden angeführten Vertreter dieser Richtung von selbst in die Augen springen würde, wenn sie nicht obendrein noch betheuerten, dass es ungehörig sei, über das Glauben ein Wissen zu haben, und dass die Theologie weder eine einige, zusammenhängende, noch dass sie überhaupt eine Wissenschaft sei.

Diess führt uns auf den zweiten Grundsatz, der den Bruch zwischen der Wissenschaft und der Theologie vollendete. Es war eine alte Frage unter den Scholastikern (die auch von unseren alt-protestantischen Dogmatikern regelmässig immer aufgeworfen und aus einer zweideutigen Lösung nie herausgefördert worden ist), ob die Theologie eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft sei. Albertus hat mehr für das Letztere, Thomas mehr für das Erstere, Duns Scotus entschieden für das Letztere gestimmt. Die Entscheidung des Duns Scotus blieb nun die herrschende. Die Theologen jener Zeit zeichneten sich vor denen anderer Zeiten wenigstens dadurch aus, dass sie für solche verhängnissvolle Urtheile Beweisgründe aufzubringen suchten, und so führten sie damals an, die Wissenschaft habe es mit dem Allgemeinen und Nothwendigen zu thun, das Einzelne sei darin nur in einer verworrenen Weise enthalten, die Theologie aber gehe gerade auf den Einzelnen, auf das Heil seiner Seele; diess Heil sei aber wiederum kein Werk wissenschaftlicher Nothwendigkeit, sondern des

Willens, des göttlichen wie des menschlichen. Das war ein Grund, den Duns Scotus angab, und welchem er durch seine genauesten Untersuchungen über das Verhältniss von Verstand und Wille im Menschen wie in Gott, eine gesicherte Stellung gab. Hatte daher Thomas gesagt, der Inhalt der (subjectiven) Theologie sei Gott und seine Erkenntniss, so sprach Duns als diess Subjective den der Heilung bedürftigen Menschen aus. Auf dieser Bahn gingen die Nachfolgenden nur noch weiter. Einem Beweise, sagte Durandus, stimme der Mensch wohl oder übel bei, den Glaubensartikeln aber nur freiwillig. Wie in der Schiffahrtskunde nicht die Sterne und die Sternenbahnen Gegenstand der Kunde seien, sondern die Schiffahrt, so sei in der Theologie nicht Gott schlechthin der Gegenstand, sondern das *opus meritorium* des Glaubens. Je mehr nun das Willkürliche in dem Willen und Offenbaren Gottes hervorgehoben und dem entsprechend die blinde Hingebung des Glaubens als das eigentliche Verdienst gerühmt wurde, um so mehr musste einleuchten, dass die Theologie bei dieser durchaus subjectiven, praktischen Natur mit den anderen Wissenschaften in gar keinen Vergleich kommen könne.

Der eine Grundsatz hob und stützte den andern; der zweite, der an sich gar nicht ohne Wahrheit ist, ward durch den ersten gefährlich und verderbenbringend gemacht; indem der erste alle Wahrheit der natürlichen Erkenntniss vernichtete, sie zum Knecht der sinnlichen Anschauung machte, machte der zweite den Willen zum blinden Werkzeug einer willkürlichen, durch nichts in der Welt als durch die Fakticität beglaubigten Macht oder dessen, der für gut fand, sich an ihre Stelle zu setzen, der Kirche, des Papstes u. s. w.

An diesen Grundsätzen erstarb die scholasische Theologie, sie, die durch ihre ersten grossen Entwürfe einer schöneren Bestimmung entgegen zu gehen schien; leider sind sie auch dem Protestantismus nicht fremd geblieben; auf jeder Seite in den Schrifen der Reformatoren hallen sie wieder und die alt-protestantischen Dogmatiker scheinen in dem Wahn gestanden zu haben, dass diese Grundsätze das grösste Erbe ihrer unsterblichen Lehrer gewesen.

Wenn jene Grundsätze eine Zeit erfand, die auch nicht den geringsten geschichtlichen Sinn hatte, so sehr, dass seit dem 14.

Jahrhundert nicht einmal die Zeitgeschichte einen irgend erträglichen Berichterstatter fand; wenn jene Zeit bei ihren blöden Augen für die historische Entwickelung des christlichen Glaubensinhalts, für die geschichtlich nachweisbare Verschmelzung der ewigen christlichen Wahrheit mit den zu jeder Zeit eigenthümlich gegebenen Bedingungen und Forderungen, als ein Ganzes von übersinnlichen Wahrheiten, als ein willkürlich geschenktes, gnadenreiches Vermächtniss des göttlichen Willens, das kirchliche Lehrsystem, worin doch so viel weltliches Wissen, so viel Sinnliches mit eingemischt war, der natürlichen Erkenntniss entgegensetzte: so lässt sich das dem kritiklosen Charakter jener Zeit zu Gute halten. Wenn aber heute noch diese Grundsätze geltend gemacht und auch wohl zu diesem Zwecke die Reformatoren herbeigezogen werden: so ist das mehr als Unverstand, es ist ein absichtliches, aber auf allen Punkten sich selbst vernichtendes Widerstreben gegen die wahre Erkenntniss, die durch alle Schichten der menschlichen Gesellschaft unaufhaltsam vordringt.

Sollte das Christenthum, das überall auf die Auflösung der Gegensätze, auf Herstellung der Einheit und Ganzheit geht, das mit nie nachlassender Energie sein Prinzip, die Durchdringung des Endlichen vom Unendlichen, durch alle Seiten des menschlichen Daseins durchführt, sollte das Christenthum diese Gegensätze stehen lassen, die seiner innersten Natur widersprechen, die willkürlich gleich wesentliche und gleich würdige Bethätigungen des von Gott durchdrungenen menschlichen Geistes gegen einander absperren und der Fortbildung des Menschengeschlechtes zur gleichmässigen Erfüllung all seiner Aufgaben hemmend entgegentreten?

Die geschichtliche Entwickelung der Menschheit seit dem Verfall des Mittelalters, hat jene Gegensätze in ihrer Unwahrheit aufgezeigt: aber die Theologie hat sie, bald mehr, bald weniger bewusst, aufrecht zu erhalten gesucht; darum hat sie aber auch ihre bedeutsame Stellung verloren, bis es heute dahin gekommen ist, dass selbst ihre Berechtigung zur Existenz in Frage gestellt wird. Es sei in wenigen Zügen angedeutet, wie die Wirklichkeit die Macht jener Gegensätze gebrochen hat. Die sittlichen Lebenskreise, in denen die Freiheit sich Realität gibt, die Ehe, die Familie, der Staat, die Nationalitäten, die Völkerbünde, alles, was als weltliches, als irdisches Treiben vom Mittelalter in Gegensatz

gestellt wurde gegen das Heilige, Göttliche, Himmlische, sind in ihrer göttlichen Nothwendigkeit, in ihrem geheiligten Ursprung, in ihrer wahren Bedeutung, nämlich die Ausführung und Verwirklichung des religiös-sittlichen Geistes zu sein, erkannt worden; befreit aus der niederhaltenden Spannung des Gegensatzes haben sie einen freien, nie geahnten Aufschwung genommen; ihres göttlichen Ursprungs, ihrer heiligen Bestimmung inne geworden, haben sie zur Beglückung der Menschheit, zur Ausführung ihres von der Religion aufgegebenen Berufes Kräfte entwickelt und Thaten vollbracht, zu denen sie unter dem Druck des Gegensatzes sich nimmer erhoben hätten. Keine Macht wird ihnen diess Joch wieder auflegen können. Denn ihre Aufgabe ist eine unendliche, durch keinen Gegensatz begrenzte; die Religion, das aus Gott geborne Leben, ist nicht ihr Gegensatz, sondern ihre treibende Substanz.

Die Pflege der materiellen Interessen, vom Mittelalter weit hinter den geistigen, vornämlich den religiösen Angelegenheiten zurückgesetzt, als eine entwürdigende, unfreie Beschäftigung angesehen, hat sich ihr Recht, ihre Anerkennung erkämpft; als nothwendige Grundlage aller geistigen Ausbildung des Individuums wie der Völker hat sie die ihre gebührende Ehre erlangt; die Arbeit, in der allein der Mensch seiner Freiheit Dasein erringt, seine Anlagen zur Erfüllung bringt und das Natürliche für die Zwecke der Bildung und Sittlichkeit gewinnt, die Arbeit, in der allein das Verlangen der christlichen Religion nach Bewältigung der Materie durch den Geist real vollzogen wird, die Arbeit, die allein in sich die Kraft hat, über alle Sklaverei und Hörigkeit zum vollen Besitz der persönlichen Freiheit hinauszuführen: sie hat in ihrem Triumph, dessen Trophäen wir heute über die ganze civilisirte Welt ausgebreitet sehen und der sie zu immer siegreicheren Fortschritten begeistert, den unnatürlichen Gegensatz des Mittelalters und alle seine Folgerungen in der menschlichen Geseltschaftsordnung gestürzt; sie hat das Feuer vom Himmel tief in der Erde Schachten getragen, dem Gedanken den Weg gebahnt durch den härtesten Widerstand der spröden Materie, und in der allseitigen, angestrengten Bewältigung der Natur, in der einsichtigsten Ausbeutung ihrer Kräfte und Anlagen die Einzelnen wie die Gesellschaft zur Freiheit erzogen und zur Würdigkeit, sie zu geniessen. Man erkennt,

dass auch in diesen Erfolgen das Christenthum wirksam ist, dass seine Verkündigung vom absoluten Werth des Menschen erst dadurch eine Wahrheit wird, dass die Mittel, durch welche der Mensch erhöht, seine Freiheit gewährleistet wird, hochgehalten und statt im Gegensatz, wie in den Zeiten des Mittelalters, vielmehr in innigster Gemeinschaft mit der Religion erhalten werden.

In Wechselwirkung mit der Ausbildung der sittlichen Lebenskreise, mit dem Fortschritt der materiellen Interessen haben die Wissenschaften, welche das Mittelalter weltliche nannte, einen unberechenbaren Aufschwung genommen; die Menschheit bedurfte ihrer zur vernünftigen und zweckmässigen Gestaltung ihrer Lebensordnung und Thätigkeit, und wie das Bedürfniss einmal erwacht war, so wurde das Studium der classischen Literatur, die Geschichte, die Rechts- und Staatswissenschaften, die Erziehungslehre, die exacten Wissenschaften, die Philosophie u. s. w. eifrig angebaut, und die fortschreitende Bildung, Humanität, Naturüberwindung erleichterten dieses Streben und schafften die Mittel in immer grösserer Fülle herbei. Leben und Wissenschaft hoben und trugen einander gegenseitig, und die Kunst verschönerte beide. Das war ein neuer Sieg des Christenthums über die Gegensätze des Mittelalters. Denn sein tiefstes Bestreben ist, dass in jedem besonderen Kreis des Lebens und der Thätigkeit das Vollkommenste erreicht, jeder besondere Kreis nach seiner Gesetzmässigkeit erfüllt und der Vernunft gemäss gestaltet werde; dann ordnen sie sich von selbst zu einem harmonischen System, in welchem die christlichen Grundsätze den Mittelpunkt bilden. Was irgend eine Seite des Menschlichen zur Vollendung bringt, das ist auch wahrhaft göttlich. So stellen sich die weltlichen Wissenschaften als die in innigster Beziehung stehenden Glieder der Einen göttlichen Wissenschaft dar, in denen diese ihren ausgeführten Bau, ihre Verwirklichung hat. Es gibt keine Wissenschaft vom Endlichen, es gibt keine Erkenntniss, als mittelst der an und für sich seienden Prinzipien, als im Lichte Gottes; die Wissenschaft ist nichts Anderes, als die für den theoretischen Geist sich vollziehende Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen. Darum sind alle Wissenschaften in der Philosophie Eine, und fasst man das Wissen von seiner ethischen Seite, als eine Ausführung der menschlichen Freiheit, als die Vollziehung der göttlichen Befreiung und Erlösung des Menschengeschlechtes,

so sind alle Wissenschaften in der Theologie Eine; beides sind Ausdrücke für dasselbe, nur dort nach theoretischer, hier nach praktischer Seite ausgedrückt; sie besagen nur, dass aller weltlichen Wissenschaft das Siegel des ewigen Geistes aufgedrückt ist, dass sie nur in dem Bewusstsein des Menschen von Gott ihren Ursprung und ihre Vollendung hat. Von hier aus lässt sich übersehen, warum die Philosophie der neueren Zeit das von Gott durchdrungene Selbstbewusstsein zur Grundlage aller Wissenschaft, und die Frage nach der Realität der Ideen zur Grundfrage gemacht hat, die sie nicht anders als bejahend beantworten konnte. Das Wissen von den göttlichen Dingen ist untrennbar mit dem Wissen von den menschlichen und den natürlichen Dingen verbunden und umgekehrt; eines wird durch das andere reicher und bestimmter, und kein Widerspruch kann zwischen ihnen bestehen.

So gross ist also der Umschwung, der in der menschlichen Bildung seit dem Verfall des Mittelalters vor sich gegangen ist; wer wollte leugnen, dass seine Folgen auch tief in die Theologie eingedrungen sind und fortschreitend die Gegensätze untergraben, auf welche die Theologie ihre mittelalterige Stellung basirte, die ihr aber heute den ganzen Einfluss auf das Leben und die Volksbildung zu rauben drohen und ihren Untergang herbeiführen könnten. Es ist offenbar, dass die Theologie jene Gegensätze des Mittelalters nicht gegen die riesige Kraft, welche heute das Christenthum in vollendeteren Bildungs- und Lebenszuständen entwickelt, aufrecht erhalten kann; aber schwankend und zagend zieht sie sich von ihrer Behauptung zurück uud bangt vor der entschiedenen Umgestaltung ihres Systems und ihres Zusammenhangs mit dem Leben und der Wissenschaft; sie klagt die Zeit und die entfesselten Bewegungen der Zeit an, aber es ist ihre Schuld, dass sie vom Ruder verdrängt ist, und dass sie allen leitenden Einfluss verloren hat. Grosses und Heilsames könnte sie wirken, wenn sie ihre rechte Stelle fände. Es handelt sich nicht darum, mit der Vergangenheit zu brechen und ihre Errungenschaft zu verleugnen, wohl aber um Fortbildung und Erweckung des Todten zu neuem Leben.

Es genüge diessmal, dass die Grundsätze bezeichnet worden sind, die, eine Tradition des Mittelalters, durch ihr Bleigewicht den Flug der Theologie nach höheren Zielen gehemmt haben, und

dass die Ueberwindung dieser Grundsätze in der Entwickelung des neuen christlichen Weltalters als nothwendige Aufgabe erkannt worden ist; bei anderer Gelegenheit soll gezeigt werden, welche Geltung sie noch in den verschiedenen Richtungen unserer heutigen Theologie behauptet haben, und endlich, welche Organisation sich die Theologie geben müsse, um wieder an die Spitze des fortschreitenden christlichen Bewusstseins und in lebendigen Zusammenhang mit all' seinen Werken zu treten.

Alexis Schmidt.

VIII.

Ueber das göttliche Selbstbewusstsein.

Ein Brief an den Herausgeber.*)

Die Harmonie der Religion und des philosophischen Erkennens schien mir ganz einfach aus der Einheit des Geistes zu folgen, als ich vor sieben Jahren in dem beginnenden Kampf ein Friedenswort zu reden suchte. Die Rechte der Individualität neben der Macht des Allgemeinen geltend zu machen, die christliche Weltanschauung als eine sich fortentwickelnde aufzufassen und darzustellen, diess war die Aufgabe meiner Religionsphilosophie, welche in beider Beziehung die Hegel'sche ergänzen sollte. Indem ich gegen die Bestimmung, dass die Religion vorstellendes, die Philosophie begriffliches Erkennen sei, von vorn herein protestirte, warnte ich vor der Verwechslung des Christenthums mit irgend einer Dogmatik, der Religion mit der Theologie; denn jene sei gottinniges Leben, und nicht der sei der Religiöse, welcher sich allerhand Vorstellungen vom Ewigen mache, oder die Lehren Anderer gelernt habe, sondern derjenige, welcher Gott vor Augen und im Herzen habe. Aber indem der Straussischen Dogmatik solch' eine Verwechslung zum Grunde lag, meinten die Bewegungslustigen, welche den Befreiungsgang der Negation noch nicht durchgemacht hatten, es sei mit den Sätzen eines orthodoxen, rationalistischen Lehrbegriffs das Christenthum selber abgethan, und gingen dazu fort, die Irreligiosität und den Atheismus für die oberste Bedingung eines menschlichen Lebens zu erklären: das Selbstbewusstsein, das sich von selbst geschaffnen Götzen abhängig gefühlt, sollte sich wiedergewinnen und allein das Unendliche sein. Bei

*) Die Antwort des Herausgebers folgt im nächsten Heft.

diesen fortwährenden Missverständnissen war mir Ihr Buch über Mythologie und Offenbarung höchst willkommen. Sie fassten wieder die Religion in ihrer Wahrheit als das besste Gut und den Lebensbaum der Völker, der die übrigen Seiten des geistigen Daseins als seine Zweige hervortreibt; Ihnen war der Mensch in die göttliche Gemeinschaft eingeschaffen und die Religion darum der Mutterschooss, in und von welchem wir geboren, genährt und gepflegt werden. Auf diesem Standpunkt erscheint die Vernunft als das sich selbst vernehmende Gemüth, die Philosophie als das Begreifen dessen, was der Religion in lebendigem Gefühle gegenwärtig ist. Wird Gott als das allgemeine Wesen, und somit auch als das unsrige aufgefasst, so sind wir in der Abhängigkeit von ihm bei uns selbst, die Religion ist mehr, als das Gefühl der Abhängigkeit, sie ist auch das der Freiheit, der selbstkräftigen Erhebung des Geistes in das Ewige; jemehr er dessen in der Erkenntniss inne wird, desto voller und energischer lebt es in seiner Gesinnung, in seinen Thaten. Johannes setzt das ewige Leben in die Gotteserkenntniss; eine flache Auslegung meint, diess wolle nur sagen, dass sie zu jenem hinführe, als ob der Weg nach Worms die Stadt Worms wäre; aber die wahre Gotteserkenntniss weiss Gott als den Geist, in dem wir leben, weben und sind; da haben wir die ewige Liebe, die uns hält und trägt und Alles zum Besten leitet, da ist keine Nacht der Ferne mehr mit ihren Abgründen und Schmerzen, sondern das selige Bewusstsein der Einheit.

Wir müssen Strauss Recht geben, in so fern er auf die Untrennbarkeit von Form und Inhalt dringt und desshalb die Religion für das Mangelhafte und Ueberwundene erklärt, wenn sie die Wahrheit in der Form der Vorstellung sein soll, diese aber dem sich selbst begründenden Wissen des Begriffes untergeordnet wird; allein ich glaube, Sie werden mit mir sagen, dass diese ganze Fassung eine irrige ist; und wenn wir sie dabei als eine Consequenz der Hegel'schen Lehre anerkennen, so wird uns der ganze Standpunkt verdächtig werden. Hier gilt nur das Allgemeine oder der Begriff für das wahre Sein, die logischen Kategorien für das Wirkliche; und doch gibt es in der Natur nirgends ein Gesetz ohne Erscheinung, doch ist das Allgemeine nur in der Besonderung da; hier soll uns Hören und Sehen vergangen sein, wenn es sich um den Begriff oder das reine Denken handelt, und doch hat

der Mensch ebenso gut Augen und Ohren als Verstand, und so möchte doch wohl das menschliche Erkennen ein anschauendes Denken sein, und der alte Kant ein wahres Wort gesprochen haben: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Jene Idee in ihrer Allgemeinheit hat nirgends ein Fürsichsein, und wenn die Natur, als die Besonderung des Lebens, für die Entäusserung oder den Abfall von derselben erklärt wird, so sagen wir mit Aristoteles, das sei λογικῶς καὶ κενῶς geredet. Ich behalte mir es vor, ein andermal auf die logische Frage zurückzukommen und das Ungenügende der Hegel'schen Dialektik nachzuweisen, in deren Flusse eigentlich Alles immer schon untergegangen ist, ehe es aufgeht; allein ich musste hier den Scheidepunkt bezeichnen, welcher möglicher Weise auch uns Beide trennt, indem ich Sie um erläuternde Auskunft über den Grundbegriff bitten möchte, um den sich jetzt schon die philosophische Debatte dreht, ich meine das göttliche Selbstbewusstsein.

Sie nennen Gott die reine, über alle Dualität des Bewusstseins erhabene Freiheit. Ich kann mir Freiheit ohne Bewusstsein nicht denken, sie ist mir das Wesen des Geistes, seine Selbstbestimmung, aber dazu gehört doch nothwendig, dass er weiss, was er will, und will, was er weiss. Wollen wir mit Spinoza dasjenige frei nennen, was nach der Nothwendigkeit seiner Natur wirkt, so ist auch die Erzeugung des Wassers eine freie That des Wasserstoffs und Sauerstoffs; das ist es aber gerade, wodurch die Freiheit sich über die Naturnothwendigkeit erhebt, dass sie die selbstbewusste, von uns gewollte Vollführung derselben ist. Sie sagen: „In seinem reinen Wesen, in seiner reinen Innerlichkeit ist Gott für die Erkenntniss unerreichbar; denn dieses selbst ist, obgleich Gott von seiner Offenbarung in der Welt nicht zu trennen ist, doch von dieser Offenbarung unterschieden und in sich selbst ein reines, einfaches, eigenschaftsloses, keinem Werden und Wechsel, keiner Veränderung und Entwickelung unterworfnes, in sich vollendetes Sein, das unbedingte, vor und in und über allem Bewusstsein in ewiger Sichselbstgleichheit und reiner Freiheit verharrende Wesen, welches als eins und dasselbe in Allem offenbar, der durch Alles hindurchschreitende, gleichwohl aber vom Zusammenhange der Weltentwickelung und des Bewusstseins un-

ergriffne und über Allem zugleich unendlich erhabne Urgrund alles Daseienden ist. In ihm und an ihm selbst können wir nichts erkennen, da wir nicht er selbst sind, sondern er sich nur in uns offenbart." Ein Gott, der sich offenbart und doch in sich verschlossen bleibt, ist mir ein Räthsel. Das Daseiende ist das Mannigfaltige, Unterschiedene; ein Gott, der dessen Urgrund sein soll, muss es doch begründen, muss also die Beziehung zu demselben in sich tragen, muss also in sich selber mannigfaltig bestimmt sein; ein Gott, der der Urgrund des Lebens sein soll, ist nicht das in ewiger Selbstgleichheit verharrende reine Wesen, sondern ist Thätigkeit, ein ewiges Wirken, das etwas oder vielmehr alle Dinge wirkt und darum in sich selbst sich für sie besondert. Sie machen Gott zum reinen Eins und Sein der Elaten: aber das ist das Bestimmungslose, und würde das Nichts sein, wenn das Nichts sein könnte und ein seiendes Nichtsein nicht eine Unmöglichkeit wäre. Sie müssten nicht bloss im idealen, sondern im realen Untergang der Welt die Offenbarung des göttlichen Mysteriums finden.

Woher kommt das Bewusstsein, wenn ein bewusstloser Urgrund angenommen wird, und wie kann aus dem wandellosen Einen das bewegliche Viele herausgehen? Ich weiss auf diese Fragen keine Antwort, aber ich lese weiter in Ihrem Buche und finde folgende Stelle: „Ich glaube an Gott, welcher in der Welt und Menschheit ewig offenbar und allgegenwärtig lebt und webt und zugleich über dieselbe in reiner Freiheit, ewig sich selber gleich, erhaben ist, und in welchem die Welt und Menschheit allein Dasein und Wirklichkeit haben." Ich mache diess Glaubensbekenntniss auch zu dem meinigen, wenn Sie mir erlauben, dass ich einen Buchstaben ändre und für „reiner Freiheit" seiner Freiheit schreibe. Denn jener reine Wille, der nichts will, ist mir ein Schemen der Einbildung; Freiheit ist Selbstbestimmung, damit durch und durch Bestimmtheit. Ich lese weiter: „Und so ist denn erst der seiner selbst, als freier und unendlich über die Welt hinausragender Macht, bewusste Weltgeist, welcher als das Wesen und Selbst in Allem sich weiss, der absolute Geist." Vollkommen einverstanden; nur erinnere ich mich, dass Sie einige Seiten vorher gesagt haben, „Gott sei allein im Selbstbewusstsein des Menschen Einheit, Persönlichkeit und Liebe." Also ist er Ihnen doch wieder

nicht über das Endliche übergreifend bei sich selbst, nicht an sich Einheit und Liebe, sondern erst, wenn der Mensch ihn so denkt. Dann denkt ihn aber der Mensch nicht, wie er ist, sondern macht ihn zu etwas Anderem; dann muss Gott auf den Menschen, d. h. hier auf den Philosophen warten, um zu sich selbst zu kommen. Sie werden einwenden: der Mensch lebt in Gott, ist nur eine Bestimmung des göttlichen Lebens, nur das Mittel, wodurch dieses selbstbewusst wird, des Menschen Wissen ist Gottes Wissen. Allein wenn ich Ihnen diess zugebe, dann erhebt sich eine neue Schwierigkeit: dieses menschliche Wissen ist fünf- oder sechstausend Jahre alt, wie war es denn früher, war denn Gott da „das Blind," dem später einmal die Augen aufgingen?

Die Verwirrung der Sprache ist stets auch die des Begriffs. Man hat sich leider gewöhnt, Allgemeinheiten wie selbstbewusste, für sich seiende Wesen zu behandeln, um das wahrhaft Eine und Allgemeine, Gott, zu einer bewusstlosen Substanz zu machen. Da war es nur ein Schritt, dass Feuerbach alle Allgemeinbegriffe für Produkte des Denkens und damit den Menschen für den Schöpfer solch eines Gottes erklärte. Man redet von Zwecken in der Natur: aber gibt es eine Zusammenstimmung des Unterschiednen ohne immanente schöpferische Einheit? Ist nicht, sich einen Zweck zu setzen und ihn zu verwirklichen, gerade das Kennzeichen der selbstbewussten Geistigkeit? Man spricht davon, wie diess und jenes so weise eingerichtet, so gut berechnet sei: gibt es denn aber eine Weisheit ohne Wissen, eine Einrichtung ohne Ordner, eine Berechnung ohne vorhergehende berechnende Thätigkeit, und kann ein Bewusstloses rechnen? Oder hat etwa das „unendliche Selbstbewusstsein des Menschen," von dem so viel gefabelt wird, den Organismus des Leibes so kunstvoll gebildet? Schade, dass es dann so vergesslich war und nun mit grosser Mühe ihn erst muss wieder kennen lernen!

Seien wir aufrichtig und consequent! Entweder sagen wir mit den Materialisten, dass unsere Gedanken Secretionen des Gehirns seien, das sie ausscheide, wie die Leber Galle, dass Gott nur eine leere Meinung und die Welt das Resultat blindwaltender atomistischer Kräfte sei, oder wenn wir von Verstand und Weisheit in der Natur sprechen und im beständigen Rückgang von einem Bedingten zum Anderen ein sich selbst bedingendes Unbedingtes

fordern, dann wollen wir auch das Gesetz der Causalität nicht wieder aufheben und aus dem Tode das Leben, aus dem Unbewussten das Bewusste hervorgehen lassen. Wenn uns die Harmonie der Dinge eine innenwaltende Einheit lehrt, ohne die sie eben so unmöglich wäre, als es undenkbar ist, dass ein Göthe'sches Lied durch blosses Untereinanderwerfen der Lettern im Setzerkasten hervorgebracht werde: so halten wir auch an dieser Einheit als solcher. Wenn wir von endlichen Dingen erst reden können, weil der Gedanke des Unendlichen als der positive und erste Begriff in unsrer Seele liegt, so lösen wir nun das Unendliche nicht auf in die endlose Summe der Endlichkeiten, sondern fassen wir es als das in sich Vollendete, als die im Unterschied sich selbstbestimmende Einheit, die in dem Vielen sich ebenso entfaltet, als bei sich selbst bleibt. Das heisst: suchen wir Gott als absoluten Geist zu begreifen.

Weil die Deisten eine Persönlichkeit Gottes neben die Welt setzten, dadurch ihn zu einem Begrenzten und Endlichen machten, so meinten Spinoza und Fichte vor Allem an der Unendlichkeit festhalten zu müssen; und sprachen ihm lieber das individuelle Bewusstsein ab, als welches nur den Modificationen der Substanz oder den Bestimmungen des absoluten Ich zukomme. Allein wenn das Christenthum sagt: „Ein Leib und Ein Geist, Ein Gott und Vater Aller, der in Allem und über Allem und durch Alles, wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm:" — ist denn hier die Rede von einem ausserweltlichen Gott, oder nicht vielmehr der Eine Unendliche gelehrt, dessen Selbstbestimmungen die Dinge sind, welche in ihm leben? Ein Leib: Gott hat die Basis seiner Realität im Universum, das All ist der Organismus des Aeusseren, als dessen Inneres er der Geist genannt wird; Ein Geist: die einzelnen Geister sind die Gedanken des Einen, der in beständiger Thätigkeit in ihnen sein Wesen offenbart. So lebt der Mensch in seinen Vorstellungen und Strebungen, er denkt erst, insofern er bestimmte Gedanken hat; aber diese gehen nicht mit ihm durch, er ist nicht in sie aufgelöst, sondern er ist durch sie, in ihnen und, über sie als besondere übergreifend, seiner selbst bewusst und Ich. Mein Selbstbewusstsein ist zugleich das Wissen meiner Kenntnisse und Ideen; so ist auch das göttliche Selbstbewusstsein Eins mit seiner Allwissenheit; indem er sich erkennt,

erkennt er das All, das seine Offenbarung ist, sein Denken ist sein Schaffen, die Bethätigung seines Wesens. Das Christenthum lehrt einen Gott, der Subject ist, und die Philosophie kommt erst dadurch mit denselben in Einklang, dass sie diese Anschauung oder geoffenbarte Wahrheit zur Vernunftwahrheit erhebt.

Sie haben in der Bewältigung des mythologischen Materials und in der Art und Weise, wie Sie die Forschungen von Stuhr und Müller sich aneignen, so viel Talent, und in der Schilderung, die sie vom Auftreten des Christenthums und namentlich von der Persönlichkeit des Heilandes entwerfen, so viel Unbefangenheit und verständnissinnige Liebe, und im ganzen Werk so tüchtigen sittlichen Sinn gezeigt, dass ich mich veranlasst fühlte, den schwierigsten und tiefsten Punkt der Erkenntniss hier andeutend zur Sprache zu bringen, das grosse Problem freilich mehr für Ihr Nachdenken signalisirend als lösend, wofür der Umfang eines Schreibens das nöthige Mass versagt. Nachdem der erwähnte Begriff von Gott als unendlichem Subject mir aufgegangen, führten mich meine Studien zur philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit; da fand ich, dass er die bewegende Seele jener Entwickelung sei, dass er bei Nikolaus von Cusa und Ficin, wie bei Tauler, Paracelsus und Kepler hervorbricht, dass Jordan Bruno ihn in phantasievollem Schwunge und Jacob Böhm in mystischem Tiefsinne klarbewusst darstellen. Spinoza, Leibnitz und die neue Philosophie haben sich in die Elemente geschieden, welche bei diesen beiden Männern einander innig durchdringen. Ich hoffe, Ihnen also eine an der Hand der Geschichte unternommene Durchführung dieser meiner Gottesidee recht bald vorzulegen, und wenn Sie dieselbe gelesen haben, dann antworten Sie mir so freimüthig und wohlwollend, als ich Ihnen diese Zeilen geschrieben habe.

Giessen, im Juni 1846.

M. Carriere.

IX.

Gedächtnissrede*)

auf

Philipp Marheineke,

ehemaligen Präsidenten der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, vorgetragen in der Sitzung vom 8. Juli 1846,

von

Alexis Schmidt.

Unter den vielen wissenschaftlichen und Lebenskreisen, die den Hintritt Marheineke's beklagen, kann auch der unsrige nicht zurückbleiben, seinen tiefen Schmerz über den Verlust des grossen Dahingeschiedenen auszudrücken. Sind jemals wissenschaftliche Bestrebungen, denen er sich mit seiner geistigen Energie, mit seiner Beharrlichkeit, mit seiner Charakterfestigkeit anschloss, ohne die fruchtbarsten, dauernden Anregungen von seiner Seite geblieben? So hat er auch den Plan zur Gründung unserer Gesellschaft, als einer Vereinigung philosophischer Freunde zur Fortbildung der Wissenschaft auf den gegebenen geschichtlichen Grundlagen, gleich Anfangs mit grossem Eifer ergriffen, und hat als Vorsitzender, so

---

*) Indem die philosophische Gesellschaft zu Berlin den Druck der hier folgenden, von ihr mit tiefster Bewegung aufgenommenen Rede beschloss, gab sie zugleich die Erklärung ab, dass sie aus voller Ueberzeugung dem gesammten Inhalte der Rede beistimme, und sie für den wahren Ausdruck ihrer Gesinnung angesehen wissen wolle. Auch trug sie der Redaktionscommission auf, diese ihre Erklärung bei dem Druck der Rede zu veröffentlichen; welches Auftrages sich letztere hiermit entledigt.

lange bis zunehmende Körperleiden es verwehrten, den lebendigsten Antheil an unseren Untersuchungen genommen. Unsere Hoffnung, den von Krankheit Genesenen bald wieder unter uns zu sehen, ist leider nicht erfüllt worden; seinem reichen Leben ward plötzlich ein Ziel gesetzt; aber sein Geist, so mächtig ergreifend und zukunftreich, wird ferner unter uns bleiben, die Erinnerung an seine Person, seine Schöpfungen, seine Gedankenfülle wird unsere Bestrebungen leiten, uns zur ferneren Arbeit ermuthigen, wird uns begeistern, die von ihm betretene Bahn weiter zu verfolgen.

So viele Gebiete des Wissens auch Marheineke mit tief forschendem Geiste umspannte, so dass namentlich von der Theologie kein Zweig ohne geistvolle Belebung durch ihn geblieben ist, so fasst sich doch sein unermüdliches Forschen und Streben in einige grosse Grundgedanken zusammen, die ihm stets vor der Seele standen, die seiner kirchlichen und wissenschaftlichen Thätigkeit die rechte geistige Weihe gaben, und die vom Anfang seiner Wirksamkeit bis an ihr Ende die leuchtenden Sterne waren, denen sein Geist sich unaufhörlich zuwendete. Diese Grundgedanken, die seinem wissenschaftlichen und kirchlichen Wirken eine nachhaltige, bleibende Bedeutuug, eine entscheidende Macht in der ferneren Entwickelung der Wissenschaft und Kirche sichern, diese Gedanken, die als ein wichtiges Vermächtniss auch in unserem Kreise sich fortpflanzen und reiche Früchte tragen mögen, wollen wir in wenigen Zügen, womöglich im Ausdruck des Unvergesslichen, nachzeichnen, um uns und Andere an diesem lebendigen Bilde seiner Persönlichkeit und des Geistes, der ihn bewegte, zur würdigen Nachfolge zu stärken.

In der ganzen Reihe christlicher Theologen aller Jahrhunderte hat es wenige Männer gegeben, die so fest und mit so tiefem Bewusstsein wie der Dahingegangene in der Kirche wurzelten, all ihr Denken und Thun auf sie bezogen; dieses innige Leben mit der Kirche, mit ihrem göttlichen Ursprung, ihrer Geschichte, ihrer Gegenwart war bei ihm keine leere Rede, es war That und Wirklichkeit. Und wären ihm in seiner Hingebung an die Kirche noch Viele vergleichbar, so erreichen ihn doch Wenige in der freien, von keiner Befangenheit und Beschränktheit getrübten Auffassung des Kirchlichen, das er nicht in engen gepressten Zustän-

den, sondern in seinem unendlichen Walten, in seiner Allwirksamkeit, auch noch in den Gestalten des geistigen Lebens erblickte, wo ein besckränkter Massstab in thörichter Vermessenheit die Grenze für das Walten des göttlichen Geistes setzt. Solch' vollständiges Aufgehen des Geistes in das Leben, in die Werke und die Gedanken der Kirche und solch' ein offener, freier, der unbeschränkten Wirksamkeit des göttlichen Geistes vertrauender Sinn ist selten in einem Theologen vereinigt gewesen.

Und zumal in der Periode der protestantischen Kirche, welcher seine Wirksamkeit angehörte, ist dieser Charakter eines kirchlichen Mannes einzig in seiner Art, und darum viel unbegriffen und angefochten gewesen. Es war eine Zeit, wo man allgemein den Glauben an die Erkennbarkeit der absoluten Wahrheit aufgegeben hatte, wo man folgerecht die Bemühungen der Kirche aller Zeiten um die gedankenvolle Durchdringung des Glaubensinhalts, ja noch mehr die Offenbarung der unendlichen Wahrheit selbst und die Stiftung der Kirche auf einen empirischen, endlichen, subjectiven Ursprung zurückführte, wo die Dogmen der Kirche zu blossen zufälligen Meinungen herabsanken, wo der Zusammenhang in der Geschichte der Kirche und ihres Dogma, den man dereinst vom göttlichen Geiste gewirkt sich dachte, zerrissen ward, und kein Band mehr die Gegenwart mit der Vergangenheit zusammenhielt, um der Zukunft mit sicherem Bewusstsein entgegen zu gehen. Es war eine Zeit, wo das historische Wissen, eine träge Masse zufälliger Begehenheiten und Meinungen, dem dogmatischen Wissen, zu dem man weder Muth, noch Vertrauen, noch Kraft hatte, vorgezogen ward, wo das Subject, vom Inhalte der Wahrheit verlassen, sein Gutdünken zum Massstab des Allgemeingültigen erhob, wo das kirchliche Glauben und Leben in lauter Atome zerfiel (denn mit dem zeitlichen, geschichtlichen Zusammenhang löste sich auch der räumliche), wo selbst ein Schleiermacher bei all' seinen grossen Verdiensten um den Wiederaufbau der Kirche den ganzen Reichthum des Glaubens und Lebens der Gemeinde nur auf die Aussagen des subjectiven Gefühls gründete, das sich in letzter Instanz nicht zu rechtfertigen, den sachlichen Zusammenhang mit dem Ursprung und der Geschichte der Kirche, der Vergangenheit und der Gegenwart nicht herzustellen, seine Selbstgewissheit nicht zur vollen Sicherheit im göttlichen Geiste zu bringen,

seine Urtheile über göttliche Dinge nicht zu göttlichen, an und für sich gültigen Urtheilen zu erheben wusste, das bei allem Verlangen und Drängen zu Gott hin ihn, den über allen Gegensätzen Schwebenden, doch nicht fand, und das darum alle fördernde Bündnisse mit der Philosophie sich versagte. Es war eine Zeit, wo die Religion ihren Einfluss auf das Leben zum grossen Theil verlor, denn nur wo sie der absoluten, über alle empirischen Zustände übergreifenden Wahrheit sicher ist, kann sie schaffend, gestaltend, zurechtweisend in alle Lebensverhältnisse eindringen; wird sie selbst in's Zufällige der Erfahrung und Meinung herabgezogen, wird sie einzig auf das subjective Bewusstsein gestellt, wird der Grund der Wahrheit, die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit Gott, zerbrochen, so ist sie dem Mechanismus der Zustände, dem Egoismus der Menschen, der Endlichkeit und Zeitlichkeit der Verhältnisse nicht mehr überlegen, sie wird selbst in den Strom des Bedingten mit fortgerissen. Es war eine Zeit, wo die Wenigen, die in der Errungenschaft der Kirche im Glauben und Leben ein göttliches Vermächtniss an die Folgezeit verehrten, die heilige Tradition nur dadurch rein zu halten wähnten, wenn sie das Recht des Subjects, die Freiheit der Vernunft, die Ansprüche der Philosophie zurückwiesen, wenn sie das Ueberlieferte vor jeder Weiterbildung sorgsam hüteten und den himmlischen Schatz vor jeder Berührung mit dem weltlichen Treiben sicherten, aus dem Reiche des bewegten, vielgestaltigen Lebens in heilige Stille flüchteten. Die Unbegreiflichkeit der Mysterien sollte gerade ein Zeugniss ihrer Wahrheit und Wirksamkeit sein, denn der verderbte Wille und die gefallene Vernunft durften sich ja mit dem göttlich-Vernünftigen und dem göttlich-Gewollten nicht anders als im Widerspruch befinden.

So war die Zeit, der die Wirksamkeit Marheineke's angehörte, und wer unsere Gegenwart und das, was uns zunächst bevorsteht, aufmerksam erwägt, wird darin mit uns übereinstimmen, dass dieselben Richtungen zum Theil noch heute im bunten Treiben auf dem kirchlichen Gebiete sich ergehen, dass einige von ihnen an Schärfe und Entschiedenheit nur zugenommen haben, zum offenen Gegensatz fortgeschritten sind und das einheitliche Geistesleben der Kirche zu zersplitttern drohen. Wenn also der Dahingeschiedene zu seiner Zeit Gedanken ausgesprochen hat, die dem kirchlichen

Leben wieder seinen Frieden, seine Versöhnung zu geben fähig sind, wenn seine ernstliche Arbeit für das Heil der Kirche, seine Hingebung an ihren Geist ihn das Mittel finden liess, die weit auseinander fliehenden Bestrebungen der Theologie wieder in einen starken, kräftigen Mittelpunkt zu sammeln; so ist gewiss, dass sein Wirken weit über den flüchtigen Zeitraum seines Lebens hinausreichen, dass die Zukunft erst die Früchte seiner hochverdienten Arbeit sammeln wird.

Im Angesicht also der vorhin in kurzen Zügen charakterisirten theologischen Bestrebungen lassen Sie uns die Grundgedanken überschauen, welche Marheineke's theologische Denkweise von Anfang bis zu Ende durchziehen. Sein ganzes Streben ging dahin, die ewigen Glaubenswahrheiten, den Inhalt der Offenbarung, wie die dogmatische Thätigkeit der Kirche ihn ins Denken erhoben und allseitig bestimmt hatte, mit dem gegenwärtigen Bewusstsein zu vermitteln, ihn dem denkenden Subject gewiss zu machen, mit dem so zum Wissen erhobenen Glauben alle Seiten des geistigen Lebens neu zu befruchten, und die Wissenschaft selbst, so wie sie mit vollem tiefen Bewusstsein ihren Lebensgrund, den Glauben, umfassen werde, zur klaren, in sich gewissen, dem Zweifel überlegenen Gestaltung zu bringen. So sollte die Kirche der Wissenschaft, die Wissenschaft der Kirche gehören; die göttliche Offenbarung sollte sich urkräftig im gegenwärtigen Geiste erneuern; die kirchliche Gegenwart sollte mit der kirchlichen Vergangenheit sich in dem allen Zeiten Angehörigen, dem göttlich geoffenbarten Glaubensinhalt, verstehen, und im klaren, wissenschaftlich erschlossenen Bewusstsein über denselben vertrauensvoll einer Zukunft entgegengehen, die des lebendigen Zusammenhangs mit Gott wieder inne geworden, und seiner Erkenntniss voll, in der Ueberzeugung von seiner Allwirksamkeit in allem menschlichen Thun und Denken, über die Zerrissenheit, die Selbstsucht, das Misstrauen der letzten Tage den Sieg behalten werde.

Glauben und Wissen, unmittelbarer Glaubensinhalt und Glaubensbestimmung (Dogma), die Erforschung ihrer gegenseitigen Beziehung und Nothwendigkeit diess war der Punkt, von dem dieser systematische Denker überall ausging; wie die göttliche Offenbarung, vom Glauben aufgenommen, selbst zum Wissen hintreibt, weil ihr Quell ja das absolute Wissen ist, das war die erfolgreiche Beob-

achtung, welcher er sorgsam in jeder geschichtlichen Erscheinung nachging. Lassen wir ihn selbst zu uns reden, als wenn er noch lebend in unsre Mitte träte.

„Im Vergleich mit der biblischen Glaubenswahrheit unmittelbar, sagt er,*) wird oft auf das Dogma ein geringerer Werth gelegt, als habe man an ihm nur menschliche Bestimmungen, die den christlichen Glauben nichts angehen, ja ihm mehr geschadet als genützt haben. Selbst Dogmenhistoriker hegen diese Meinung, indem sie ihrem Gegenstande gegenüber heimlich diese beständige Ironie haben, gleichsam ein heiliges Mitleid empfinden mit den speculativen Unternehmungen eines Athanasius, oder es auch gerade heraussagen, dass nächst dem Papsthum nichts so sehr zum Verderben des Christenthums beigetragen habe, als diese spitzfindigen Glaubensbestimmungen, und, was das allerschlimmste, dieser Einfluss der Philosophie. In diesem Falle aber weiss man gar nicht, was Bestimmung des Glaubens heisst; man hält diese als von aussen dem Glauben zugestossen, und so für etwas ihn in seinem Wesen Zerrüttendes, weil man die Nothwendigkeit nicht erkennt oder zugibt, womit der Glaube selbst sich bestimmt und das in ihm enthaltene Denken frei aus sich hervorgehen lässt. Bestimmen heisst Denken, und weil der Glaube, wie er der christliche ist, nicht der gedankenlose ist, so kann er selbst das Denken nicht lassen, und weil er als der göttlich geoffenbarte auch der menschlich vernünftige ist, so kann er auch nicht unterlassen, dieses ihm immanente Vernünftige aus sich zu erzeugen. So geht seiner innersten Natur nach aus dem Glauben das Wissen hervor, und dadurch bestimmt sich jenes, wird so erst ein bestimmter Glaube, der auch ein klares Bewusstsein über sich selbst hat. Dass es dazu kommt, wäre unmöglich, wenn der Glaube nicht selbst schon an sich ein Wissen wäre. Es geschieht also damit gar nichts wesentlich Neues, dass er, der ein Wissen *ist*, nun es auch *wird*. Der Glaube, wie er der christliche und ein Inbegriff von Glaubenswahrheiten ist, so kommt er her aus dem absoluten Wissen, aus dem Allwissen Gottes und dessen Offenbarung, hat zu seinem Inhalt Aussagen und Lehren Gottes über sich selbst, sein Wesen,

*) Die angezogenen Worte sind seinen Vorlesungen entnommen.

seine Eigenschaften und Rathschlüsse, hat wesentlich göttlichen Inhalt und dieser seiner Substanz nach heisst er *fides divina*, nicht weil Gott der Glaubende wäre, sondern weil er der Wissende ist und sich und sein Wesen den Menschen mitgetheilt hat. Darum ist im Glauben die Sehnsucht nach dem Wissen; er strebt, nach dem Wissen zurückzugehen, aus dem er hergekommen. Aber wo es unter Menschen zu einem Wissen Gottes und der göttlichen Wahrheit kommt, da ist und bleibt es doch immer ein solches, welches am Glauben sein Prinzip hat und behält, in allen seinen Bewegungen. Ihr Wissen ist selbst nur ein vom Glauben ausgegangenes, es kann sich daher auch nicht vom Glauben trennen, der ihm die Bürgschaft des göttlichen Inhalts gibt. Nur der Glaubende kann auch der Wissende werden. Im Wissen weiss und begreift sich der Glaube, er wird zur Theologie; sein Zweck ist zweifelsfreie Gewissheit; das Wissen ist die Rückkehr zum absoluten Wissen, aus dem der Glaube herkam, aber immer durch den Glauben bedingt.

Es ist ein im Glauben entstehendes und nur in ihm sich unendlich fortbewegendes Denken. Indem nun dieses in Wahrheit das Thun des Glaubens selbst ist, sind alle Bestimmungen, zu denen das Denken fortgeht, nicht äusserliche, sondern durch den inneren Reichthum des Glaubens selbst gesetzte, aus ihm hervorgehende. Durch diese Bewegung, als eine dem Glauben selbst immanente, wird die christliche Glaubenswahrheit zum Dogma. Es ist ihrer Natur nichts fremder, als die Behauptung, von Gott und göttlichen Dingen könne man nichts wissen. Sie will erkannt sein, dem Geiste nicht fremd, nicht ein Gegenstand der Vorstellung bleiben; und des Geistes Trieb und Bedürfniss ist es, sein Wesen, das Wesen des Gegenstandes, also die Substanz der Glaubenswahrheit als sein eigenes, als des Geistes innerstes Wesen und ewiges Leben selbst zu wissen. Hiermit erst ist er der erkannte, der in seiner Wahrheit gewusste; erst in der gedankenvollen Auffassung des christlichen Glaubens wird der menschliche Geist seiner selbst gewiss. Diese seine Realität sucht und gewinnt der Geist in der Wissenschaft vom Glauben; die Wissenschaft vom Glauben ist daher vom Selbstbewusstsein des Geistes gar nicht verschieden. Sie vollbringend vollbringt er sich selbst, thut er sich selbst genug."

„Ob nun gleich durch den subjectiven Geist, durch die Thätigkeit derer, die im Glauben die Wissenden sind, sich vermittelnd, bleibt doch das Dogma nicht in den Schranken der Subjectivität stehen, kehrt vielmehr in jene Allgemeinheit und Objectivität zurück, die der christliche Glaube hat; was ein wahres und wirkliches Dogma ist, das ist auch über die Subjectivität seines Ursprungs hinaus und von wahrhaft objectiver Bedeutung. Das bloss subjective Denken ist das unwahre, das Meinen; wahr ist nur das, was der Einzelne gemein hat mit der Gemeinschaft aller Vernünftigen; schon die Stiftung der christlichen Religion war zugleich die der Kirche, und nur der Gemeinschaft dieser Kirche angehörend, wird jeder des christlichen Glaubens theilhaftig. Von da kommt die Wahrheit in seinen Glauben. Ebenso kommt das Wissen im Glauben, selbst in seinen höchsten Bewegungen, wie nicht heraus aus dem Glauben, so auch nicht aus der Gemeinde der Gläubigen, d. h. es geht wohl darin und daraus hervor, aber es reisst sich nicht los von ihr, ohne den Grund der Wahrheit zu verlieren. Alles vernünftigen Wissens vom Glauben wahre Tendenz kann daher nur sein, dass es dem Geiste der Kirche entspreche und immer der bestimmte Ausdruck des allgemeinen kirchlichen Bewusstseins sei. Nur was so im Geiste der Kirche gedacht ist, wird auch wieder von ihr anerkannt und geht so in den Kirchenglauben und in die Kirchenlehre ein. In dieser Weise hat sich durch die Geistesthätigkeit ausgezeichneter Lehrer der öffentliche Lehrbegriff, die Dogmatik der Kirche gebildet, und nur was dazu gehört, ist ein wahres und wirkliches Dogma. Es ist Ausdruck des im Wissen vom Glauben allgemein Gültigen und Vernünftigen. Aber hat nun nach allem dem, was die Kirche sich vom Wissen der Wahrheit erarbeitet und als allgemein geltend sich angeeignet hat, nach Fixirung eines kirchlichen Lehrbegriffs die freie Geistesbewegung ein Ende? Dann wäre die Dogmengeschichte das Letzte in der Theologie. So ist es nicht; das Denken des Glaubens im christlichen Geiste ist seiner Natur nach ein unendliches; ihm legt der Geist der Kirche, der ein Geist der Freiheit ist, am wenigsten Fesseln an und so geht in der Dogmatik das Bestimmen des Dogma immer auf's Neue und auch äusserlich endlos vor sich. Die theologische Speculation besonders hat die Bestimmung, die unablässige Reinigung der Tradition zu sein; und es ist der Geist der Kirche

selbst, der wie er der Geist der Freiheit, so auch das Wissen selber ist, immer neue Formen versucht, um aus der einfachen Substanz der christlichen Glaubensartikel den ganzen unerschöpflichen Reichthum an Gedanken zu Tage zu bringen, der darin enthalten ist. Das Christenthum hat ja dem menschlichen Geiste Unendliches zu denken, dem Willen Unendliches zu thun gegeben."

„Die christliche Lehre hat ein Unveränderliches und Ewiges zu ihrer Grundlage, das nur in immer anderen und vollendeteren Formen sich an die Menschheit bringt und in diesem Sinne Veränderungen nicht von sich ausschliesst. Das Ewige der Ideen ist nicht ausser aller Zeit, sondern bewegt sich durch alle Zeiten nur in anderen Gestalten. So hat die Geschichte, und wovon es sich hier handelt, die Geschichte der Dogmen das zu ihrem Inhalte, was obgleich subjectiv doch zugleich objectiv, obgleich vergangen doch unmittelbar gegenwärtig ist, und das ist das Wahre, Vernünftige, Ewige. Was die das Leben tragenden und beherrschenden Ideen sind, die wollen erkannt und gewusst sein; ohne derselben Erkenntniss hat weder das Leben noch die Wissenschaft einen Werth. Der Glaube hat zu seinem Gegenstande das Wahre als solches und ist hierdurch von der Meinung verschieden. Der Glaube hat seinen Standpunkt in der absoluten Religion, in der ewigen göttlichen Wahrheit, und sie ist es, die ein- und übergeht ins Dogma, es ist als Wissen die Gewissheit der Wahrheit. Was in der theologischen Welt der Partei verfällt und dem Zufälligen statt dem Nothwendigen, dem Subjectiven statt dem Objectiven sich hingibt, das hat nicht nur vom Wissen, sondern auch vom Glauben selbst nur diese Meinung, dass beides von dem Meinen nicht verschieden sei. Diesem Vorurtheile huldigen Rationalisten wie Pietisten, an der Erkenntniss der ewigen Wahrheit verzweifeln sie. Es spricht sich darin besonders der Unglaube an die Wahrheit aus, dass diese für unerkennbar gehalten wird. Wie kann die Wahrheit Wahrheit sein, wenn sie nicht dafür erkannt wird. Ist die Wahrheit für unerkennbar erkannt, so ist das so viel, als sie sei eine erkennbare Unwahrheit."

„Weil die Wahrheit für den Geist nur ist durch ihr Erkanntwerden, weil diess Erkanntwerden ihr eigenes Thun, ihre eigene Offenbarung ist, so ist auch die Entwickelung der Glaubenswahrheit, dieser Prozess, den sie durchläuft, um alle ihre Seiten dem

wissenden Geist zu enthüllen, von innerer Nothwendigkeit getragen. Diese Nothwendigkeit ist zugleich des Geistes Freiheit. Indem der Geist im Wesen der Idee seine eigene Wahrheit wiedererkennt und sie als seinem Bewusstsein angehörend weiss, ist er, obgleich nur durch sein Object bestimmt, doch zugleich sich selbst bestimmend, d. h. frei. Der Geist ist nur im Denken und findet an den Gegenständen des Glaubens eine unerschöpfliche Wissensquelle, aus der er stets seinen Durst nach Wahrheit löscht. Ist es ihm allein zu thun um das Erkennen und Wissen der objectiven Wahrheit, so verändert er sie nicht durch heterogene, ihr selbst fremde Bestimmungen; sondern er nimmt sie, wie sie sich aus ihr selbst ergeben und sich selbst dadurch unendlich erweitern. Er fühlt ihre objective Macht und lässt sich von ihr beherrschen. Die ewigen Ideen der Glaubenswahrheiten lassen nicht ab, den menschlichen Geist an sich zu ziehen, sie wollen erkannt sein in Philosophie und Theologie. Die wahrhaft philosophische und theologische Erkenntniss begreift das Dogma in der Totalität seiner Momente und setzt nichts in den Begriff des Dogma von aussen hinein, was nicht in demselben enthalten war; sind so die Gedanken dem Inhalt selbst entnommen, so treten sie mit diesem in eine bleibende Verbindung und überliefern sich von einer Zeit zur anderen; sie gehören aller Zeit, denn schon vorher lagen sie in der unentwicktelten Glaubenswahrheit, und auch nachher kann der denkende Geist nicht von ihnen absehen, wie könnte er sich von dem unendlich Vernünftigen, Göttlichen, Ewigen trennen, wo eine Wahrheit einmal dafür ist erkannt worden? So verknüpft sich das System der Wissenschaft, der Organismus der in's Wissen erhobenen Glaubenswahrheiten durch die Geschichte und deren innere, aus dem Inhalte fliessende Nothwendigkeit mit den ersten Grundlagen; sie enthielten schon den Grund und das Verlangen nach innerem systematischen Zusammenhang und Organismus. Es ist ein und dasselbe Prinzip, aus dem die Wahrheit in der heiligen Schrift abstammt, und das in uns jetzt noch das Verständniss dieser Wahrheit wirkt; ein und derselbe Geist, in der Kirche beständig lebendig und thätig."

Diess, m. h. H., werden Sie als die Grundgedanken Marheineke's erkennen, denen er in seiner ausgebreiteten Thätigkeit überall Ausführung gab; sie hielten in all' seinem Schaffen die

heilige Schrift, die Kirche, die Wissenschaft zusammen, sie setzten bei ihm die Speculation und die Geschichtsbetrachtung, die Theologie und Philosophie in den lebendigsten, wahrsten Zusammenhang. Sie waren so mit seiner Person, mit seinem gesammten Wollen und Schaffen geeint, dass er in all seinen Hervorbringungen gleichsam ihre Wirklichkeit und lebendige Darstellung selbst war. Er war vollkommen ein kirchlicher, vollkommen ein wissenschaftlicher Mann, nicht eines neben dem andern, sondern beides in und mit einander; er war ungetrennt ein gläubiger Christ und ein unabhängiger, philosophischer Denker. Wenn man ihn sah und hörte, so musste man zu der Ueberzeugung kommen, dass beides mit innerer Nothwendigkeit zu einander gehöre, dass eines von dem andern überhaupt nicht trennbar sei. So ganz war diese Persönlichkeit aus Eeinem Guss und stellte in sich die Harmonie der verschiedenen Seiten dar, welche das innerste Streben des christlichen Geistes auch nicht anders als in Einheit und gegenseitiger Uebereinstimmung durchgeführt wissen will. Drum war ihm jede Halbheit, jedes getheilte Wesen zuwider; aber nicht minder scheute er alle Extravaganzen, welche den Geist der Wissenschaft oder der Kirche in gefährliche Versuchung führen, oder den Frieden und die Harmonie des nach göttlichem und menschlichem Rechte Zusammengehörigen zerrütten konnten.

Gar manche Extreme, die der wilde Meinungskampf unserer Tage, die Erschütterung aller Seiten unseres religiösen, politischen, socialen, philosophischen Bewusstseins hervorgerufen hat, Extreme, die dem Geiste der Wahrheit zu folgen vorgeben und von der nächsten Zukunft den gewissesten Sieg erwarten, während sie doch nur der Consequenz des ihnen eingebornen Mechanismus erliegen, ohne je ernstlich und erfolgreich in die Fortbildung des Menschengeschlechts eingegriffen zu haben: solche Extreme mögen sich rühmen, den wissenschaftlichen Bestrebungen des Dahingegangenen überlegen zu sein und sein Friedenswerk zerrüttet zu haben, sie mögen prahlen, dass sie einen unauslöschlichen Feuerbrand in seine Gedankenschöpfung geschleudert haben; die Kritik mag frohlocken, dass sie die Elemente, die jener Denker zum Aufbau verwandt, zur Vernichtung benutzt, dass sie der Geschichte, der jener einen bejahenden Sinn abgewinnen konnte, eine verneinende Kraft zugeschrieben, dass sie statt der Versöhnung Disharmonie herge-

richtet, und statt eines inhaltvollen, die Resultate aller Zeiten positiv in sich verarbeitenden Wissens die leere Form eines gegen jeden Inhalt negativen Denkens zur Herrschaft gebracht habe; eine den wesentlichen Grundsätzen der Philosophie selbst widersprechende Denkweise mag den Ruhm hinnehmen, das menschliche Bewusstsein auch von Gott emancipirt und das göttliche Zeugniss im Menschen zu einem Zeugniss des Menschen von sich selbst herabgesetzt zu haben: der von uns gefeierte Denker konnte ruhig und ungeirrt diese Bewegungen gewähren lassen, die den Anschein nehmen, das Werk seines Lebens zu zerstören. Hat er doch selbst nie die Macht der Negation gescheut, hatte er doch in der Kirche selbst auf allen Punkten ihrer grossartigen Entwickelung die siegreiche Kraft erkannt, mit der sie in jede Tiefe der Negation sich einlassend, jeden Zweifel in sein inerstes Leben verfolgend, das subjective Bewusstsein in seinen weitesten Ansprüchen frei lassend, doch Subjectivität und Negation unwiderstehlich durch ihr eingebornes substantielles Wesen überwindet! Hatte nicht die Arbeit seines Lebens der protestantischen Kirche gehört in jenen bewegten Zeiten, da sie bei der ausgedehntesten Anerkennung der Rechte des subjectiven Bewusstseins, wie sie der Rationalismus verlangte, doch ihren unendlichen, positiven Inhalt, ihre alles Endliche übersteigende, aller menschlichen Entwickelung überlegene Grösse wiederherstellte und lebendiger und tiefer als jemals in das Gefühl, das Wollen und Denken der Menschheit einsenkte? So konnte ihm auch der Ausgang der neuen Bewegungen nicht unklar sein, sie konnten nur dazu dienen, wie ein läuterndes Feuer den zeitlichen, vergänglichen Stoff, die zufällige Form an der Wahrheit zu verzehren, ihren ewigen Inhalt in desto helleren Glanz zu erheben. Zuletzt müssen doch die substantiellen Mächte des menschlichen Lebens, alle nothwendigen Bestrebungen des Geistes wieder ihren Frieden, ihre Harmonie finden, zuletzt muss das Allseitige über das Einseitige den Sieg behalten, zuletzt muss das ewig und göttlich Berechtigte sein Recht im Bewusstsein doch durchkämpfen und wider alle Anfechtungen zur Anerkennung kommen, zuletzt muss doch die Arbeit des menschlichen Geistes als eine einzige, zusammenhängende, auf jedem Schritte positive Erfolge fördernde, die Geschichte in ihrer bejahenden Bedeutung hervortreten; es muss die Gesammtheit der Vernünftigen sich in dem der Menschheit im

Glauben und Wissen an und für sich Nothwendigen zusammenfinden. Vergleichen Sie die seit einem Jahrzehend aufgetretenen kritischen Richtungen, von denen die eine die andere zu überholen beeilt war, Sie mögen ihnen welchen Werth auch immer zuschreiben, doch darin werden Sie mir gewiss beistimmen, dass keine von ihnen diese umfassende, schaffende, diese lebenerzeugende, Ueberzeugung wirkende Kraft enthält, als das Gedankensystem Marheineke's, dass keine von ihnen diese centrale Stellung erringen kann, sondern jede nach der Peripherie abgewichen ist, dass sie alle mehr oder minder die Continuität der Geschichte abgebrochen, die innere lebendige Vermittlung des Gegenwärtigen und Zukünftigen zerschnitten, dass sie in ihrer Stellung zum Glauben und Leben der Kirche eine durchaus verneinende und darum unfruchtbare Beziehung zur Theologie sich gegeben, also den Einfluss auf innere kräftige Fortbildung dieser Wissenschaft sich versagt haben. Denn das geradezu Feindliche und Negative kann wohl ein Anstoss, nie aber ein integrirendes Moment des Fortzubildenden werden.

Die Grundgedanken Marheineke's, wie sie vorhin sind herausgehoben worden, können durch die nachfolgenden kritischen Bestrebngen nicht erschüttert, sie können durch sie in ihrer reineren, lebendigeren, das Bewusstsein nach all seinen Seiten thätig ergreifenden Ausführung nur gesichert werden; es fehlte dem Dahingeschiedenen auch in seinen letzten Jahren weder an der innigsten Theilnahme an jeder Wendung der Wissenschaft, noch an productiver Kraft; sein Geist war auf das Lebhafteste der Zukunft der Philosophie und Theologie so wie der Kirche zugewendet. Es war das Verhältniss der Philosophie und Theologie, es war die Reform der Kirche und ihre Gestaltung aus dem inneren Lebensgehalt, über die sich seine letzten Schriften ergingen; auch das Wesen der von ihm in ihrer ganzen Tiefe verstandenen Reformation hielt er noch einmal dem Bewusstsein der Gegenwart vor, um sie zum ernsten Schritt in die Zukunft zu stärken; aber sein den Aufgaben eines kommenden Geschlechtes zustrebender Geist, der empfänglich für das Bessere und beugsam genug für die Wahrheit gewesen wäre, um der eignen Erkenntniss Schranken einzusehen und von sich zu werfen, liess sich von dem ungestümen Drängen eines neuen emporstrebenden Geschlechtes nicht fortreissen; er war ebensoweit entfernt von einer voreiligen, in Angst

und Furcht gegründeten Verdammung, die von dem Ernste der Kritik die Theologie retten will, als müsste sie nicht jede Probe bestehen, wie von der Beistimmung zu diesen kritischen Bestrebungen, die doch unmöglich ihren Zweck in sich tragen konnten, und wenn sie sich selbst zum Zweck machten, ihrem nothwendigen Schicksal, ihrer mechanischen Consequenz erliegen mussten. Marheineke sah in allem wissenschaftlichen Streben auf den sittlichen Zweck, auf die universale Bedeutung, auf die Stellung, die es sich zur Gesammtheit der Vernünftigen geben konnte, auf den kräftigen Antrieb, der darin lag für die sittliche Entwickelung der Menschheit im Ganzen; daher er die Theologie nie ausser der Beziehung auf die Kirche sich denken konnte und ihr wissenschaftliches Thun nicht von dem kirchlichen Boden, von der substantiellen Macht, von den Endzwecken dieser Gesammtheit losgerissen wissen wollte. Es lag darin die Beharrlichkeit, die Stetigkeit seines Denkens, die Festigkeit seines Charakters, die Uebereinstimmung mit sich, die ihn durchweg auszeichnete; es lag darin das Massvolle, die Gerechtigkeit, die innere Harmonie seiner wissenschaftlichen Bestrebungen; denn das Mass ist ja der den Dingen eingeborne Zweck, der vor jeder Einseitigkeit und Uebertreibung sichert; die Wissenschaft aber darf nie dieses Mass vergessen, das ihr der sittliche Endzweck vorschreibt; vergisst sie es, so verfällt sie in's Unwahre und Unschöne, in's Unpraktische und gehorcht statt ihrer Freiheit, der mechanischen Nothwendigkeit extremer, vom Centrum abfallender Ausbildungen. In dieser massvollen Haltung, in dieser Beziehung auf den sittlichen Endzweck ist Marheineke's wissenschaftliche Thätigkeit bei weitem dem nachfolgenden kritischen Geschlecht überlegen, das, indem es gewisse Tendenzen mit blindem Eifer verfolgte, ganz absehend von den allgemeinen sittlichen Interessen, von den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart, aus einer Stellung in die andere geworfen ward, um den einseitigen Trieb zu befriedigen, dem es sich blindlings ergeben hatte.

Wenn es also diesen späteren Bestrebungen, ihr Gehalt mag sein, welcher er wolle, schwieriger werden wird, das rechte Mass zu finden, in die Mitte der gegenwärtigen Interessen, auf die Bahn des allseitigen, harmonischen Fortschrittes zurückzulenken, und ihr Edelstes und Bestes, was vor der Wahrheit und Sittlichkeit bestehen kann, der Förderung der höchsten menschlichen Zwecke

darzubringen, so sind wir gewiss, dass die Gedanken Marheineke's, wie sie sich niemals von dem Zusammenhang kirchlicher Fortbildung losgesagt haben, so auch unmittelbar in die fernere Gestaltung des kirchlichen Lebens und Wissens auf das Regste eingreifen werden, die Erkenntniss des bereits Errungenen aufschliessend, und neue fruchtbare Keime für die Zukunft erzeugend. Nur aus der Erkenntniss des in den bisherigen Schöpfungen wirkenden Prinzips, nur aus der Einsicht in deren positiven Gehalt und seinen innersten stets lebendigen und treibenden Grund kann die kräftige Förderung des Zukünftigen hervorgehen; auf jene Erkenntniss aber, auf das Verständniss des Kirchlichen aus seinem unwandelbaren göttlichen Prinzip wies der Dahingeschiedene in jedem Augenblicke seines vielseitigen Lebens hin. Zu diesem Zwecke rief er die Philosophie zu Hilfe, denn es war ihm nicht entgangen, dass gerade die reichsten und blühendsten, die durch eigenthümliche Kraft und Grösse sich auszeichnenden Zeitalter der Kirche die innigste Wechselwirkung mit der Philosophie unterhalten hatten; es war ihm klar, dass kein Wissen, keine Erkenntniss Sicherheit habe, ohne sich mit klarem Bewusstsein auf die letzten Grundlagen alles Wissens beziehen, an sie anknüpfen zu können, ohne in seiner gesammten Bewegung von der Methode der Wahrheit selbst getragen zu werden; es stand ihm fest, dass an seinen höchsten Angelegenheiten der Mensch mit klarer Einsicht, mit vollem Bewusstsein, als ein Wissender Theil zu nehmen habe, dass es ein Widerspruch sei, ihn von der Erkenntniss dessen auszuschliessen, was einem denkenden Wesen doch vor Allem das Gewisseste sein müsse; er hatte die Ueberzeugung, dass sich Religion und Philosophie, zwei so verwandte und durch ihren Inhalt lebendig auf einander bezogene absolute Angelegenheiten des Menschen nicht im Widerspruch befinden könnten, dass die Philosophie, eine der nothwendigen Aeusserungen des geistigen Lebens, mit der Substanz desselben, der Religion, in innerer Wesensübereinstimmung stehen müsse, dass die Philosophie als denkend dasselbe enthalte, was die Religion als seiend, dass aber dieses Grund-Sein zum vollen aufgeschlossenen Bewusstsein, zum Denken über sich nur durch die Philosophie kommen, also die Theologie nie ohne die Philosophie entstehen könne.

Das aber, m. h. H., sind Wahrheiten, die ihre ganze Bedeutung erst in der Zukunft enthüllen werden, deren vollkommene Ausführung erst von der kommenden Entwickelung zu erwarten steht. Wir sind jetzt bei einer Zeit angelangt, wo die christliche Religion ungeheure Anstrengungen wird machen, ungewöhnliche Kräfte wird aufbieten, ihren tiefsten Lebensgehalt wird herauswenden müssen, um die Krisen und weitgreifenden Bewegungen zum Besten zu lenken, die jetzt alle unsere Lebensgebiete erschüttert haben und noch tiefer zu erschüttern drohen. Wenden Sie Ihr Auge auf den Kampf der politischen Parteien, auf die gesellschaftlichen Collisionen und Missbildungen, welche der Fortschritt der materiellen Interessen hervorgerufen hat, auf das selbstsüchtige Treiben im Handel und Wandel, das die heiligsten Bande zerreisst, die sittlichen Verhältnisse umkehrt, bedenken Sie die unaufhaltsame Kraft im Fortschritt des Bösen, wo einmal die sittlichen Zustände an der Wurzel angegriffen sind; sehen Sie hin auf die Gleichgültigkeit, mit der von den Meisten die höchsten Angelegenheiten behandelt werden, während die vergänglichen Interessen ihre ganze Zeit und Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen; erwägen Sie den offenen oder geheimen Widerspruch, in der die Bildung so Vieler mit dem als christliche Wahrheit Behaupteten steht; bedenken Sie die Verlegenheit derer, die als geistliche Lehrer des Volkes zur Rechtfertigung des als Glaubenswahrheit Vorgetragenen sich aufgefordert sehen; schauen Sie hin auf den von Zeit zu Zeit wieder angefachten Streit der Confessionen, wo Ueberzeugung mit Ueberzeugung ringt und Mangel an Aufklärung über das Wesen der Religion zu Hass und Fanatismus hinreisst: welche unermesslich grosse Aufgaben erwachsen aus allem dem der Religion, und wie viel tiefer, umfassender, lebendiger, freier muss sie in Zukunft von ihren Lehrern behandelt und in's Leben eingeführt werden, wenn an ihr die öffentliche und private Sittlichkeit sich stärken und begründen, wenn durch sie die grossen Conflikte des politischen, socialen, kirchlichen Lebens sollen überwunden werden. Denn ihr Beruf ist es, und diese Aufgabe kann Niemand für sie übernehmen; das allseits aufgeregte Bewusstsein muss an ihr seinen Halt, und den kräftigen innerlichen Antrieb zur sittlichen Lösung der Schwierigkeiten finden. Soll die Religion diesem Berufe gewachsen sein, so müssen vor Allem ihre Lehrer ein klares

Verständniss dieser Aufgabe und der Mittel und Kräfte haben, welche die Religion aufbieten kann; sie müssen es zur wissenschaftlichen Einsicht in den Glauben und seine Wirkung auf die Lebensverhältnisse gebracht, sie müssen ihr Bewusstsein mit seinem Inhalte geeinigt haben und diese von ihnen errungene Einheit dem Volke mittheilen können, sie müssen im Stande sein, ihre Ueberzeugung jeder Zeit zu rechtfertigen, und die geistig durchdrungene Errungenschaft des kirchlichen Bewusstseins in iher wahren Grösse und Lebendigkeit fort und fort auf die Gegenwart ausströmen zu lassen, sie müssen es verstehen, die freien Geister durch ein einiges, von ihnen allen frei anerkanntes, selbst gewolltes, selbst erzeugtes kirchliches Band zu umfassen. Wie könnten sie sich aber eine Wirkung von dem versprechen, was sie selbst unerkannt lassen, wenn sie den Geist, seine Bedürfnisse und sein Verlangen nicht in Einheit setzen können? Alle Verfassungsreformen der Kirche werden nichts helfen, wo nicht jene Bedingung erfüllt, wo nicht der substantielle Inhalt des Glaubens als eine klar erkannte und mit Freiheit anerkannte Macht in's Bewusstsein eingetreten ist.

Niemand hat klarer die eben erwiesene Nothwendigkeit eingesehen, Niemand hat erfolgreicher der Ausführung dieses Planes, durch den die Theologie wieder mitten in die Gegenwart und in ihren Einfluss auf die vielen Lebensinteressen gestellt werden sollte, vorgearbeitet als Marheineke; und so kann es nicht anders sein, als dass die von seinen Gedanken ausgehende Anregung erst in der Zukunft ihre reichen Früchte tragen, dass sie erst in der gefährlichsten Krisis ihre ganze Macht und Tiefe entfalten wird. Haben nicht alle Richtungen der Theologie, frei oder gezwungen, allmählich diesem Zuge folgen müssen, dessen Nothwendigkeit jener grosse Denker sich zum klaren Bewusstsein erhob; bricht sich nicht in ihnen der auf Rechtfertigung und Begründung dringende Gedanke mehr und mehr Bahn, suchen sie nicht alle mehr oder weniger sich mit den letzten Gründen der Erkenntniss zu vermitteln; ringen sie nicht alle, Gott wieder lebendig zu ergreifen, und aus den Schranken der Subjectivität sich zu befreien; verlangen sie nicht alle, sich mit dem gegenwärtigen Bewusstsein auszusöhnen und auf die mannigfaltigen Lebensformen wieder Einfluss zu gewinnen? Unverkennbar gibt die grosse Mehrzahl unserer Theologen diesem Zuge nach, und hat unter Anderem auch ein

deutlicheres Verständniss von dem Streben Marheineke's erlangt, daher sein Hinscheiden im ganzen Bereiche unserer deutschen protestantischen Kirche tief empfundenen Schmerz verursacht hat.

Nur ein schwaches Bild, m. h. H., von der wissenschaftlichen Bedeutung des Dahingeschiedenen, nur einen dürftigen Schattenriss der lebendigen und reichen Anschauung, welche Sie, seine Freunde, von seiner Persönlichkeit, seinem Wirken und Streben in Ihren Herzen aufbewahren, habe ich in den Worten niedergelegt, die seinem Andenken gewidmet waren. Dürfen wir uns der Ueberzeugung freuen, dass der Unvergessliche trotz seines irdischen Scheidens als der geistig Fortlebende der Gegenwart und der ferneren Entwickelung angehört, so liegt darin vor Allem für uns selbst die Aufforderung, sein Leben und Wirken durch Wort und That fortzusetzen, in seinem Geiste fortzudenken, sein Andenken in Schöpfungen zu erneuen in der Philosophie und Theologie, wie sie seinen Grundgedanken entsprechen und wie sie den verwickelteren Aufgaben der Zukunft werden gewachsen sein. Uns selbst müssten wir vergessen haben, wenn je die Zeit sein Gedächtniss aus unseren Seelen verwischte!

X.

Die Berliner Akademie der Wissenschaften und die Philosophie.

Miscelle von * * *.

Herr Trendelenburg, durch den die Akademie für die ehrwürdigen Reste der philosophischen Vergangenheit einen Conservator mehr gewonnen hat, sagte in seiner Antrittsrede, die er in der Sitzung zur zweiten Geburtstags-Säcularfeier Leibnitzens hielt: „dass es der Akademie mit der deutschen Philosophie eigen gegangen sei," und will diess dadurch begründen, dass, „während ihr *La Mettrie* mit seiner materialistischen Philosophie aufgedrängt worden sei, sie Fichte, Solger und Hegel nicht zu den Ihrigen gezählt habe." Wir wollen das Urtheil des neuen Mitglieds der philosophisch-historischen Klasse nicht sehr urgiren, wenn er bemerkt, man müsse zugeben, „Hegel gähre noch immer in der Philosophie." Wahrlich der Schatten seiner eigenen Grösse muss dem jungen Akademiker alles Licht genommen haben, um einzusehen, was mit Händen zu greifen ist, dass da von keiner blossen Gährung die Rede sein kann, wo alle Fortentwickelung in der Philosophie und die Fassung und Gestaltung der mit ihr am nächsten verwandten Wissenschaften einzig und allein die Hegel'schen Ideen zum Ausgangspunkte nimmt. Während also die Hegel'sche Philosophie in ihrer weiteren Ausbreitung mehr und mehr ein Gemeingut der deutschen Nation, wenigstens ihres gebildeten Theils, geworden ist, fährt die königliche Akademie der Wissenschaften, hier in Uebereinstimmung mit andern wohlbekannten Bemühungen, welche der Wahrheit und Wissenschaft ihre Bahn vorzeichnen zu

können meinen, fort, allen speculativen Einfluss solcher Art sich möglichst fern zu halten.

Doch wie sollte man mit einem Male Gerechtigkeit für die Philosophie von einer Gesellschaft erwarten können, die, obgleich von einem der grössten Philosophen gestiftet, ihrem Ursprung so untreu wurde, dass einst ihre philosophische Klasse sich selbst in eine historisch-philosophische auf- und untergehen liess, weil ihre drei Mitglieder sich selbst für keine Philosophen hielten oder halten konnten! Fichte wurde Nicolai geopfert, Hegel nicht aufgenommen, weil Schleiermacher in der Akademie sass. Warum ist es der Akademie denn aber auch mit Solger so eigen gegangen? Und hat die neueste Wahl nicht dieselbe Abneigung gegen speculative Philosophie bewiesen? Es ist nach Verstärkung um etliche Stimmen den historischen und philosophischen Freunden des Herrn Trendelenburg endlich gelungen, die Wahl desselben durchzusetzen, nachdem bei einem früheren Vorschlage ihn gemeinschaftlich mit Herrn Gabler, Hegels Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Philosophie, das Loos getroffen haben soll, und zwar mit noch einer Stimme weniger, als dieser, in der Minderheit zu bleiben. Wir erfahren, dass Herrn Gabler diessmal zwei Stimmen zur erforderlichen Zahl gefehlt haben. Sollte seinen Freunden im Interesse der speculativen Philosophie und des heutigen Standes der Wissenschaft seine Wahl auch später noch etwa gelingen, so würden wir es ihm dennoch verdenken, wenn er zur Annahme einer solchen Ehre, deren früher die Heroen der Wissenschaft nicht gewürdigt worden, sich durch Rücksichten bestimmen liesse. Hat doch selbst Herr Trendelenburg diese Ehre in seiner Rede als bedenklich für ihn ausgesprochen! Unserem Ermessen nach ganz ohne Grund, da, wenn man ein Heros der Wissenschaft sein muss, um von der Akademie ausgeschlossen zu sein, seiner Aufnahme kein Hinderniss im Wege stand, — um so mehr, als er noch jetzt der Akademie erklärt, er wolle nichts mit der Speculation, sondern nur mit der Historie zu thun haben.

Diesem entschiedensten bösen Willen der Gesellschaft gegen die Philosophie, der sich auch in seinem jüngsten Mitgliede nicht verkennen lässt, suchte zwar der würdige Secretär derselben in seiner Beantwortung jener Antrittsrede entgegenzuarbeiten: „Die Wissenschaft in ihrer Freiheit und Ganzheit verlange nicht bloss

Empirie; sondern als ihr Anderes auch die reine Philosophie, den Begriff.“ So wünschte er, wiewohl gewiss vergeblich, von dem neuen Mitgliede, eine Thätigkeit in diesem Sinne. Und auch für die Vergangenheit unternahm er es, so gut es gehen mochte, die Akademie von Feindschaft gegen die Speculation frei zu sprechen: „Die Akademie hat das Bestreben gefühlt, der Speculation ein Feld zu eröffnen, indem sie einen hochberühmten Philosophen zu ihrem Mitgliede gezählt, und so jetzt, ohne verletzt zu werden, den Vorwurf anhören können, jene drei Grossgeister nicht aufgenommen zu haben.“ Als Gans und Michelet ihr also jenen Vorwurf machten, wurde sie verletzt; nun ihr eigenes Mitglied es ihr ins Gesicht sagt, muss sie ihn natürlich hinnehmen. Geschickter konnte die ungeschickte Wendung nicht parirt werden. Mehr als eine Wendung ist aber auch diese Entschuldigung nicht, und konnte es nicht sein. Das schien auch der geehrte Redner selbst zu fühlen, indem er mit seiner Ironie auf die Thatlosigkeit des „hochberühmten Philosophen“ anspielte. In der That, erst gleich nach Hegel's Tode, als Herr von Schelling bereits seit längerer Zeit die ächte Speculation abgeschworen und sich der Erfahrung, Historie und Tradition ergeben hatte, wurde er für würdig angesehen, einer Akademie anzugehören, in welcher ja auch die Philosophie sich der Historie verkaufte.

Durch den Eifer dieser Ernennung scheint die Akademie nun aber auch das Aeusserste, was ihr möglich war, für die Philosophie gethan zu haben; so dass sie nunmehr schon einen speculativen Ueberfluss zu besitzen meint. Als Nahegebrachter und Einheimischgewordener musste Herr von Schelling, wie man vernimmt, um wirkliches Mitglied sein und bleiben zu können, sich auch zu wirklichen, wenigstens jährlichen Vorlesungen in der Akademie verbindlich machen und entschliessen; — die obenerwährte, der Akademie wohl nicht unwillkommene Thatlosigkeit dieses einzigen „Speculativen“ in ihr, musste aufhören. Ausser einem einmal in öffentlicher Sitzung von ihm gelesenen philosophisch-mythologischem Vortrage über den Janus und dessen tiefgeheime Bedeutung, welche den Philologen unbekannt war, einem Vortrage, für welchen ihm übrigens aus einem hohen Munde das Prädikat „ungeheuer gelehrt“ zu Theil geworden sein soll, hat indessen von seiner sonstigen Betheiligung an den Arbeiten und Verhandlungen der Akademie bisher nicht viel verlauten wol-

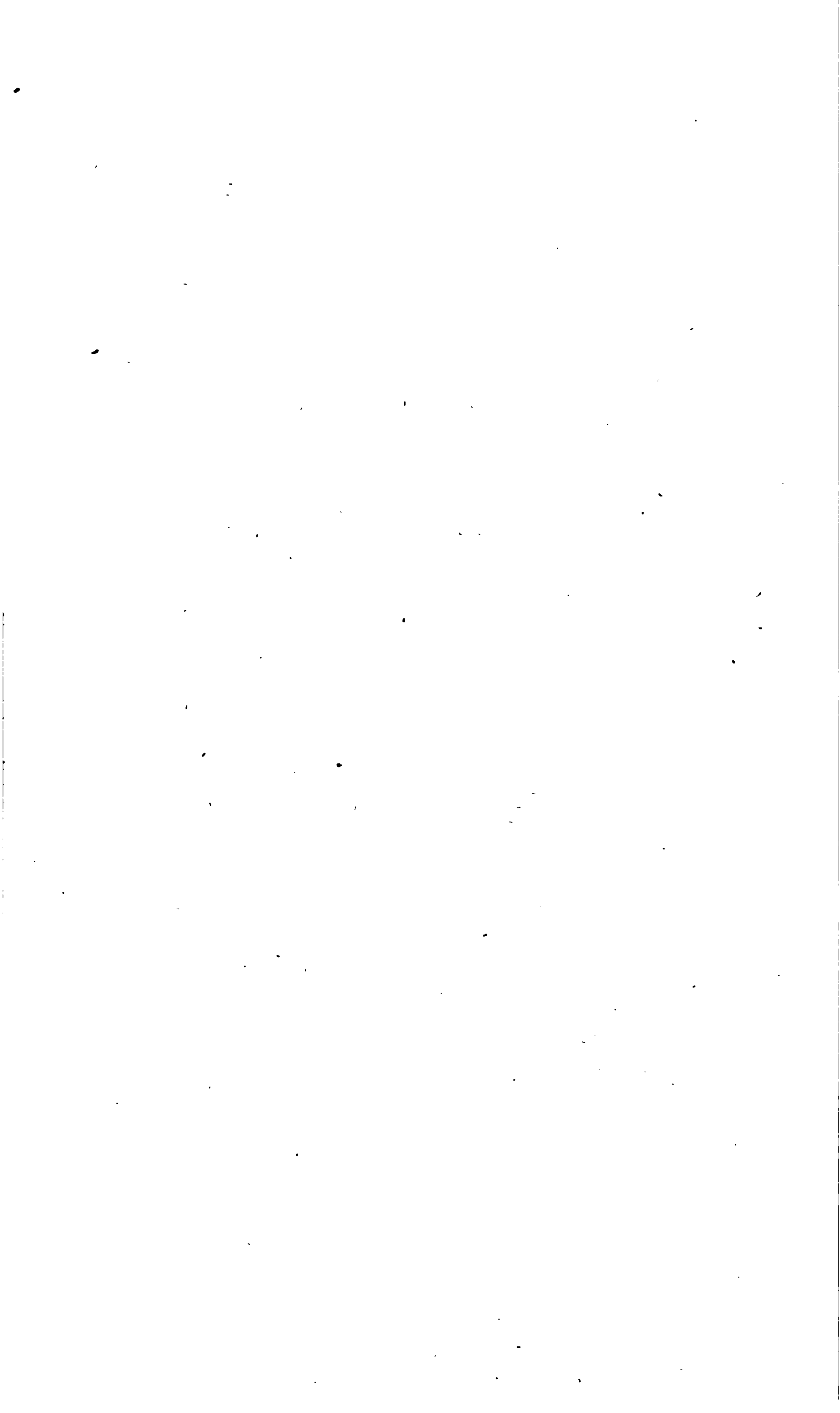
len, wie er auch aller persönlichen Betheiligung bei den in Frage kommenden Wahlen sich enthalten haben soll. — Es scheint, dass Herr von Schelling und die Akademie gegenseitig keinen grossen Gefallen an einander finden.

Die Akademie ist auch in der ganzen gelehrten Republik wegen dieser ihrer Misologie, wegen dieses Bestrebens, blosse Erfahrungswissenschaften anzubauen (und dahin wollen viele Akademiker das vorhin Angeführte erklären, dass sie noch „ganz wissenschaftlich" sei), so übel angeschrieben, dass es ihr diessmal nicht zuerst begegnet ist, ihre Preisaufgabe aus dem Gebiete der Philosophie unbeantwortet zu sehen. Denn welcher Philosoph wird ihr eine Arbeit jahrelanger Studien anvertrauen, da jene Grossgeister, deren Gedanken unter uns nicht bloss mehr gähren, sondern durch die Zeit gekeltert zum Göttertrank der Wahrheit abgeklärt worden sind, weder im Leben einen Sitz in ihr erhalten, noch im Tode Anerkennung finden konnten?

* * *

II.

Kritiken.



I.

Die freie Theologie, oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden.

Von A. Emanuel Biedermann. Tüb. b. Fues. 1844, 273 S. 8.

Die literarische Thätigkeit der speculativen Theologie, welche im vorigen Decennium einen so kräftigen Aufschwung nahm, ist in den letzten Jahren eine sehr spärliche geworden. Ja, man glaubte schon durch die neueren Abweichungen der Speculation — Entwickelungen kann man sie nicht nennen — von den entgegengesetztesten Seiten her sich zu der Ansicht berechtigt, jene ganze, mit soviel Begeisterung verkündigte Gestalt der Theologie nur als eine temporäre und allein in einer Zeit des Uebergangs mögliche Verknüpfung sich widersprechender und innerlich feindlicher Elemente zu betrachten, welche jetzt durch Ziehung ihrer eigenen Consequenzen und durch das Hervorbrechen der von Haus aus ihr immanenten und früher nur verdeckten Negativität vollständig in der Auflösung begriffen sei. Ob wir gleich diese Meinung nie getheilt haben, so haben wir doch mit um so grösserer Freude ein Buch gelesen, das schon in seiner Ueberschrift die Verheissung trägt und dieselbe auch durch seinen Inhalt rechtfertigt, vom Streit zum Frieden hindurchzudringen, durch die schärfste Kritik hindurch zu einer nicht abstract negirenden, sondern begreifenden Erkenntniss des innersten religiösen Lebens, als einer in sich selbstständigen absoluten Sphäre des Geistes, zu gelangen.

Die Schrift zerfällt in fünf Abschnitte. Der erste untersucht „die Stellung der Philosophie im Gesammtleben des Geistes,“ wobei das Verhältniss der Philosophie zur Religion vorläufig und im Allgemeinen bezeichnet wird. Der zweite und dritte, „Stellung der Religion im Gesammtleben des Geistes“ und „das Prinzip des Christenthums“ bilden den Kern der Abhandlung, ihnen wird desshalb unsere Anzeige vorzugsweise sich zuwenden. Der vierte und fünfte, „die Theologie“ und „die Kirche,“ bestimmen die wissenschaftliche Fassung und die praktische Durchführung der im Vorigen gewonnenen Resultate.

Die Philosophie wird von vorn herein bestimmt als die Beziehung des Geistes auf sein eigenes Wesen, als die Thätigkeit des Geistes in ihrer Reflexion auf sich selbst: eine Bestimmung, welche natürlich nicht im subjectiv-idealistischen Sinne zu nehmen ist, sondern im speculativen, insofern nämlich das Ich als denkendes in dem Besonderen der Erscheinung das Allgemeine erfasst und so als die Identität der subjectiven und objectiven Allgemeinheit, als concrete Vernunft, als wirkliche Intelligenz in aller Erkenntniss, mit sich selbst zusammengeht. Der Verfasser gelangt zu dem Resultate nicht auf dem Wege der gewöhnlichen phänomenologischen Dialektik, sondern durch eine höchst einfache Reflexion aus dem alten Satze, dass Gleiches überhaupt nur für Gleiches sein könne: in der Philosophie denkt der Mensch, für ihn sind also auch nur die Gedanken seiner Objecte, das Ich kann sich als Allgemeines auch nur zum Allgemeinen verhalten. So klar und einfach diese Bestimmung erscheint, so muss sie doch, um den Idealismus des philosophischen Denkens, gegenüber der neuerdings verkündigten, sensualistischen „Philosophie der Zukunft," aufrecht zu erhalten, immer auf's neue hervorgehoben werden; vollständig begründet und bewiesen wird sie freilich erst im ganzen System der Philosophie und wie überhaupt der Anfang erst am Ende sich als absolute Berechtigung bewährt, so lässt sich auch der Prozess des Erkennens zuletzt erst aus der absoluten Vermittelung der Idee begreifen. Diess zeigt sich sogleich an der weiteren Bestimmung, welche der Verfasser jener scheinbar einfachen Definition gibt. Das Object der philosophischen Thätigkeit ist das Allgemeine. „Diess ist näher wieder das Allgemeine des menschlichen Wesens, das menschliche Wesen als allgemeines; also, da diess ebenfalls die Bestimmung des Subjects ist, verhält sich dieses in der philosophischen Thätigkeit mit Bewusstsein zu sich selbst: alle Philosophie ist Selbstbewusstsein des Geistes in seinem allgemeinen Wesen. Das Allgemeine des Geistes aber umfasst das Allgemeine, den Gedanken, das Innere, Ideelle der gesammten Welt, die überhaupt für den Menschen ist; denn ohne diess wäre sie gar nicht für ihn und könnte nicht für ihn sein und es nie werden." Jedenfalls war auf diesen inhaltsvollen Satz, welcher auch für das philosophische Begreifen des religiösen Prozesses von der höchsten Bedeutung ist, hier aber wie aus der Pistole geschossen erscheint, wenigstens mit einigen erklärenden Worten einzugehen. Es war darauf hinzuweisen, wie vermöge der objectiven Dialektik der Wirklichkeit alle allgemeine Bestimmungen, alle Prinzipien, welche in der Natur in besonderen Gestalten vereinzelt ausgeprägt auftreten und eben desshalb durch ihren immanenten Widerspruch über sich hinausweisen, im Geiste concentrirt sind und erst durch ihre harmonische Verknüpfung die Form der absoluten Allgemeinheit, das Ich, möglich machen; wie also im Geiste die gesammte Wirklichkeit in allen ihren Momenten sich reflectirt und das Ich so in seiner umfassenden Totalität über allen Schranken des gegenständlichen Daseins steht, weil diese in ihm umfasst sind; wie ebendesshalb in der

Erkenntniss der Wirklichkeit kein Object als allgemeines in die Vermittelung des Selbstbewusstseins eintreten kann, was nicht als an sich seiendes Moment in ihm enthalten ist, alles Erkennen also nur ein Heraussetzen des immanenten Inhalts, nur Beziehung auf das eigene — menschliche — Wesen ist und das Selbstbewusstsein in aller scheinbaren Verendlichung durch die Aufnahme des gegenständlichen Inhaltes nur immer tiefer in sein eigenes Wesen hinabsteigt. Allein auch bei der Betrachtung dieser Dialektik des Selbstbewusstseins wird man schliesslich wieder auf den Begriff der absoluten Vermittelung geführt, welche wie das Prinzip so auch concrete Totalität ist. Denn jene inhaltsvolle Synthesis des Selbstbewusstseins, welche hier als Ausgangspunkt der Philosophie aufgestellt wird, kann nicht unmittelbar selbst als Prinzip aufgenommen werden, da sie ja selbst, wie die Momente, welche sie in sich vereinigen soll, ein empirisch Erscheinendes, wenn auch unmittelbar Gewisses, Unbezweifelbares ist; sondern sie muss aus einem absoluten, alle Erscheinung, also auch die Synthesis des Selbstbewusstseins setzenden Prinzipe hergeleitet werden, in welchem diese Beziehung zur gegenständlichen Wirklichkeit an sich schon gegründet und präformirt ist, aus der allgemeinen Identität der subjectiven und objectiven Sphäre. Von diesem Ausgangspunkte des absoluten Selbstbewusstseins bestimmt sich nun leicht im Allgemeinen das Verhalten der Philosophie zu den übrigen Lebensgebieten. Alle gehören ihr an; aber nicht in dem Sinne, dass sie in ihrer Selbstständigkeit angegriffen und in Philosophie aufgelöst würden, sondern allein in dem Sinne, dass alle von der Philosophie begriffen, d. h. in's Element des Gedankens erhoben werden können. Was aber das theoretische Bewusstsein selbst betrifft, so ist auch hier die Philosophie nicht in dem Sinne absolut, dass alle anderen mit ihr auf gleichem Boden stehende Formen abstract und äusserlich in's Denken aufgehoben würden, vielmehr behalten alle als nothwendige Stadien im steten Kreislauf des Bewusstseins ihre selbstständige Stelle, aber alle sind in der Entwickelung des Geistes Vorstufen der Philosophie und können weder ihrer Form, noch ihrem Inhalte nach für das denkende Begreifen eine Schranke bilden. Es fragt sich demnach in Bezug auf das Verhältniss der Philosophie zur Religion: ist die letztere im Gesammtleben des Geistes ein selbstständiges Gebiet mit specifischem, gegen alle andere sie abgrenzenden Charakter, oder steht sie als Gestalt des theoretischen Bewusstseins auf gleichem Boden mit der Philosophie?

„Religion — heisst es im Anfange des zweiten Abschnitts, welcher jene Frage zu beantworten sucht — ist das geistige Verhältniss, in das sich das endliche Subject zu einem Anderen als zu einem Unendlichen setzt, welches es das Göttliche nennt.“ — Schon an dieser zwar noch durchaus abstracten, aber doch allgemein zugestandenen Bestimmung treten die Momente hervor, durch deren nähere Betrachtung sich der Begriff der Religion bestimmter und concreter gestaltet. Das erste Moment, das wir kurz das metaphysische nennen wollen, geht dadurch hervor, dass der In-

halt, das Unendliche, zum Begriffe selbst geschlagen wird, indem die Trennung von Form und Inhalt auf geistigem Gebiete unzulässig ist. Das zweite Moment, das psychologische, enthält die Bestimmtheit des menschlichen Selbstbewusstseins, welche soeben nur ganz allgemein als „Verhältniss zum Unendlichen“ ausgesprochen ist. Beide Seiten sind, wie gesagt, Momente von einander, so dass sie sich gegenseitig fordern und ergänzen und erst in ihrer Identität zum concreten Begriffe der Religion zusammengehen, so dass also in jedem das andere schon an sich mitgesetzt ist. Das metaphysische Moment hat die Bedeutung, dass die Beziehung des Subjects zum Absoluten als durch das Absolute selbst vermittelt zu denken ist, was man gewöhnlich als Offenbarung bezeichnet. Wir wollen diese Vermittelung in ihrem Verlaufe mit wenigen Worten anzudeuten versuchen, wobei wir die Erkenntniss der metaphysischen Idee und ihrer Dialektik im Allgemeinen voraussetzen. Die absolute Idealität bildet nämlich, indem sie in der Fülle ihrer Momente mit der gegebenen Naturbasis zur substantiellen Einheit zusammengeht, den göttlichen Lebensgrund, die idelle Substanz, die unendliche Anlage des menschlichen Subjects: ein Gedanke, welcher in allen Religionen, in der Lehre von dem, dem Menschen eingeschaffenen göttlichen Ebenbilde auftritt. Aber beide Seiten, das göttliche und natürliche Element, liegen nicht äusserlich neben einander, sondern wie sie auf höheren Stufen der Entwickelung die eine, volle, concrete Persönlichkeit bilden, so sind sie auf der Anfangsstufe der menschlichen Existenz nur in der Form der Indifferenz, in unmittelbarer, substantieller Einheit da, so dass das ebenbildliche Moment nur als Potenz in dem natürlichen enthalten ist. Aber diese Form der Unmittelbarkeit und blossen Möglichkeit des göttlichen Elements im Menschen ist nothwendig, damit es nicht bloss beim Sein des Absoluten im Menschen — einem unaufgelösten Widerspruche — bleibe, sondern zum wirklichen Wissen des Absoluten, also zum religiösen Verhältnisse kommen könne. Der Geist wäre nicht wissend und wollend, wenn er nicht sich selbst dazu erhöbe, also zuerst in der Form der Unmittelbarkeit erschiene. In der Entwickelung aber setzt er sich wirklich als die Duplicität, welche in substantieller Weise ursprünglich in ihm präformirt ist. So erhebt sich der Geist aus der substantiellen Einheit mit dem Absoluten zum wirklichen Wissen desselben, die Offenbarung des Absoluten entzündet das Wissen von ihr, und erst damit wird der ursprüngliche göttliche Lebensgrund zur wirklichen Manifestation, wobei das Selbstbewusstsein als dialektisches Moment gesetzt ist. Es ist also die absolute Idealität selbst, welche im Wissen des endlichen Geistes auf allen Stufen der religiösen Entwickelung ihre Energie offenbart; sie ist als die immanente, das religiöse Verhältniss setzende und tragende Macht zu begreifen, und nur die verständige Betrachtung hält die schöpferische That des Absoluten und die menschliche Vermittelung abstract auseinander, während doch in Wahrheit die Offenbarung des Absoluten und die freie subjective Bethätigung der göttlichen All-

gemeinheit im Menschen sich gegenseitig fordern, Form und Inhalt der Offenbarung sich also schlechthin entsprechen müssen. — Werfen wir von hier aus einen Blick auf die vorliegende Untersuchung des Herrn Verfassers, so fällt sogleich auf, dass Herr B. jenes metaphysische Moment gar nicht, nicht einmal als ein vorauszusetzendes erwähnt und sich nur auf das zweite, das psychologische, den Prozess des religiösen Selbstbewusstseins einlässt, welcher doch nach unserer obigen Bemerkung von dem Prozesse des Absoluten losgelöst gar nicht zu begreifen ist. Sein Verhältniss zu Feuerbach, dessen Einseitigkeit eben in der abstracten Fixirung der Dialektik des Selbstbewusstseins besteht, bleibt desshalb beim ersten Anblick durchaus unbestimmt, ja Mehrere, die nicht genauer zusahen, versicherten, das ganze Buch stehe prinzipiell auf Feuerbach's Standpunkt. Wir theilen die Stelle, auf welche es hier ankommt, vollständig mit. „Hat nun aber der Denkende in der Philosophie erkannt, dass an den Geist durchaus Nichts herankommen, in irgend einer Beziehung in Verhältniss zu ihm treten, überhaupt für ihn sein kann, das nicht auch von seiner eigenen Allgemeinheit umspannt wird und so selbst zum menschlichen Wesen gehört: so wird er auch von vorn herein sagen müssen, dass auch das andere Glied des religiösen Verhältnisses, das Göttliche, zu dem der Mensch in der Religion sich in Beziehung setzt, Nichts sei, das über des Menschen allgemeines Wesen hinausliege. Vielmehr liegt das Resultat nahe, dass das Göttliche, wenn es dem endlichen Menschen gegenüber bestimmt werde als das Ewige, Unendliche, an dem es wie den Grund, so auch das Ziel seines Daseins habe, gerade das allgemeine, schöpferische Wesen des Menschen (und — nach dem Frühren (?) — damit auch der ganzen Welt, die für den Menschen ist), im Gegensatz zur Summe der einzelnen Menschen so gut wie zu jedem Einzelnen selbst, sei. In diesem Sinne ist allerdings die Theologie Anthropologie. Wenn man von diesem Fund bei Feuerbach, der ihn als ein Ei des Columbus aufstellte, so viel Aufhebens machte, so konnte das nicht sowohl dem Kern der Sache gelten, denn damit konnte es in der neueren Speculation seit Kant vernünftiger, consequenter Weise gar nicht anders werden, als vielmehr der Art und Weise, wie Feuerbach es angriff u. s. w.“ Hier muss man allerdings in Zweifel sein, ob diess eine vollständige oder nur die Anerkennung des wahren, aber einseitig fixirten und darum wieder unwahr gewordenen, Moments in Feuerbach sei, dass nämlich der menschliche Geist, nach seiner Totalität gefasst, alle Momente der absoluten Idealität in sich concentrirt und so die wahrhaft negirte Endlichkeit ist, womit allerdings, wie Herr B. andeutet, der Fortgang vom subjectiven zum absoluten Idealismus ausgesprochen ist; dieses Moment wird aber, für sich festgehalten, unbegreiflich und unwahr. Das religiöse Selbstbewusstsein hat nämlich allerdings die Dialektik des Selbstbewusstseins überhaupt zur Voraussetzung: Nichts kann gewusst werden und in die innere Vermittelung des Selbstbewusstseins eingehen, was nicht an sich dem Wesen des

Geistes immanent ist: eine Bestimmung, welche, wie wir schon oben sahen, nicht im Sinne des subjectiven Idealismus zu verstehen ist, sondern daraus, dass die Vernunft selbst die Identität des Subjectiven und Objectiven ist und zwar näher so, dass alle Prinzipien, welche in der objectiven Welt auseinanderfallen, im Selbstbewusstsein ideell vereinigt sind. Die Philosophie hat demnach allerdings das Recht, auch die Sphäre des Ewigen, wie sie die Vorstellung einseitig objectiv auffasst, in die Bewegung des religiösen Selbstbewusstseins hineinzuziehen, das Nebeneinander beider und ihr Verhältniss der Relation zur wirklichen Identität aufzuheben d. h. beide als Faktoren desselben Prozesses zu fassen. Also auch das Moment des Ewigen in der Religion ist nur scheinbar unabhängig vom Selbstbewusstsein, in der That aber von demselben selbst gesetzt und erst dadurch für dasselbe; das Absolute, von dem das Selbstbewusstsein sich selbst als ein empirisches, erscheinendes unterscheidet, umfasst das wahrhaft Allgemeine des Menschen, den gediegenen Inhalt und die Idee seines Wissens und Wollens. Das Vorstellen des Absoluten ist das Erfassen dieser wesentlichen, inhaltsvollen Allgemeinheit des Selbstbewusstseins, das Insichgehen des Geistes aus der Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit seiner Erscheinung; die letztere ist damit als ein Secundäres, Unwahres, Ungöttliches, jener wesentlichen Allgemeinheit, als der ewigen, an und für sich seienden gegenüber gestellt. Somit hat also die Bemerkung, in seinen Göttern male sich der Mensch, und die Vorstellung des Absoluten entspreche überall der Bestimmtheit des menschlichen Geistes, seinem Verhältnisse zur Naturbasis und der Entwickelung der sittlichen Idee, seine vollkommene Richtigkeit. Dennoch aber wird dieses psychologische Moment durchaus unwahr und führt gerade Wegs zur Negation der Religion, wenn es abstract fixirt und als die ganze Wahrheit festgehalten wird. Wird nämlich der religiöse Prozess allein und ausschliesslich auf die Identität des menschlichen Selbstbewusstseins zurückgeführt und dabei stehen geblieben, so übersieht man, dass die Dialektik des Selbstbewusstseins nur begriffen werden kann aus dem Prozesse der absoluten Intelligenz, dass allerdings vom Subjecte Nichts religiös objectivirt werden kann, was nicht an sich in ihm ist, aber ebenso Nichts im Subjecte sein kann, was nicht erst aus der Fülle der absoluten Idealität und durch die Vermittelung derselben in ihm gesetzt und ihm durch die schöpferische und erhaltende Thätigkeit des Absoluten, als ursprüngliche Mitgift verliehen ist. Feuerbach wird eben dadurch, dass er dieses letztere Moment weglässt, oberflächlich und unphilosophisch. Wenn nun die Speculation beide Momente zu vereinigen weiss, so ist für sie auch die Vorstellung des an und für sich seienden Absoluten keineswegs eine Illusion, da in Wahrheit das ewige allgemeine Wesen des Geistes nur in Einheit mit seinem absoluten Grunde und als aufgeschlossene Offenbarung desselben begriffen werden kann. Herr B. lässt aber jedenfalls das metaphysische Moment zu sehr zurücktreten, wenn gleich wir keineswegs behaupten, dass er es überhaupt aufheben wolle;

wie er ja auch selbst die fundamentale Differenz Feuerbachs von Hegel im Folgenden angedeutet hat. Es ziehe sich, sagte er, durch Feuerbach's Auffassung der Religion ein doppelter Grundfehler. Einmal spanne Feuerbach den Gegensatz gegen die vorstellungsmässige Fassung und Hypostasirung des „ewigen ideellen schöpferischen Sein's“ so weit, dass er in der Religion die endliche Subjectivität zum Primitiven, Wesentlichen und das Göttliche nur zu einem Produkte derselben mache. Allerdings. Und zwar hebt Feuerbach jenes ideelle Moment nicht nur bei der Betrachtung der Religion auf, indem er sie aus endlichen Bedürfnissen deducirt und „pathologisch“ behandelt, sondern er hebt es im Prinzipe seiner Philosophie auf, indem er an die Stelle des schöpferischen Absoluten die Unendlichkeit der menschlichen Gattung setzt und über diese hinauszugehen, ausdrücklich für Illusion erklärt. Wie freilich der Einzelne, welcher als solcher äusserlich bedingt ist, doch zugleich unendlich allgemein sein könne, wie diese Unendlichkeit der Gattung, welche doch die Bedingung ihrer Existenz sich nicht selbst gibt, sondern auf einer gegebenen Basis sich erhebt und stets mit der Einzelnheit, Endlichkeit behaftet ist, begriffen werden könne, ohne auf die sie setzende Idealität zurückzugehen, bleibt unerklärlich; erklärlich aber ist es, wie aus diesem Prinzip einer nur gemeinten, subjectiven, sich selbst verlierenden Unendlichkeit jene neueste sensualistische Philosophie der „gebildeten Empfindung“ hervorgehen musste. Der zweite Grundfehler Feuerbach's ist nach Herr B. der, dass, so sehr er die Religion ein praktisches Verhalten des Gemüths nennt, er sie dennoch immer und immer wieder unrichtig theoretisch auffasst. Hiermit sind wir bei dem Kerne der vorliegenden Abhandlung angelangt, bei der näheren Untersuchung des psychologischen Moments im Begriffe der Religion, bei der Frage nach dem specifischen Charakter des religiösen Selbstbewusstseins und seiner inneren Bewegung. Wir wollen es versuchen, die wesentlichen Ergebnisse dieser Untersuchung in seiner Weise zu reproduciren.

In der theoretischen Thätigkeit verhält sich das Ich als reine Allgemeinheit losgelöst von allem unmittelbaren Inhalt uud setzt als solche jedes Object, auf das es sich bezieht, als Allgemeines in sich hinein; der Geist weiss also in der wirklichen concreten Erkenntniss Alles, also auch das Absolute — denn von dem Verhältniss zu diesem ist hier die Rede — als mit ihm in vermittelter Identität stehend, er ist in dem Wissen des Absoluten bei sich selbst. Doch wäre auch hier die Vernichtung des Unterschiedes, d. h. die Aufhebung der reinen in sich allgemeinen Idealität, als eines für sich zu denkenden Moments nicht weniger, als der sogenannte philosophische Theismus, abstracte Verstandesansicht und Verkennung der speculativen Dialektik, welche die Einheit zweier Momente nur auf der Basis ihres realen Unterschiedes zu Stande bringt. Anders ist das Verhalten des religiösen Selbstbewusstseins. Hier ist es nicht die reine Allgemeinheit, das im Unterschiede von seiner ganzen concreten Fülle sich selbst erfassende Ich, sondern das irgend-

wie erfüllte, das concret gestaltete, erscheinende Ich, das mit seinem besonderen Inhalte unmittelbar zusammengeschlossene Selbstbewusstsein, das „unmittelbare Selbstbewusstsein," welches sich zur göttlichen Allgemeinheit verhält. Unter dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein" verstehen wir nicht etwa bloss den zufällig bestimmten, individuellen Gemüthszustand, sondern die mit der Substanz des objectiven Lebens getränkte und erfüllte, concrete Lebensgestalt des Ich, welche in stufenmässiger Entwickelung erwächst und also bei den einzelnen, auf derselben Stufe der Bildung stehenden Individuen im Wesentlichen identisch ist. Diese den einzelnen Individuen gemeinsame Basis ist dann durch die besondere, persönliche Anlage und Entwickelung, durch die individuelle äussere und innere Erfahrung, durch die unmittelbare Gefühlsbestimmtheit wieder mannigfach-individuell gefärbt: aus diesen beiden Seiten erwächst das unmittelbare Selbstbewusstsein, so dass einmal von allgemeinen Stufen des religiösen Bewusstseins und innerhalb dieser wieder von unendlich verschiedenen individuellen Formen desselben die Rede sein kann. Darin aber, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein, allgemein betrachtet, seiner Substanz nach alle Sphären und Thätigkeiten des wirklich menschlichen Lebens in sich umfasst, da es aus dem Reflex derselben in's Subject erwachsen ist, liegt zugleich der absolute, d. h. alle Gebiete des Lebens gleichmässig berührende und auf das Göttliche beziehende Charakter der Religion. Es wäre zu wünschen gewesen, dass H. B. über die Bedeutung des unmittelbaren Selbstbewusstseins, das doch auch in seiner Untersuchung eine so grosse Rolle spielt, sich ausführlich erklärt und sodann auch die Genesis der Religion in demselben nachgewiesen hätte. Das unmittelbare Selbstbewusstsein ist also das, was man wohl auch Gemüth nennt, wenn man darunter nicht das bloss Partikulare versteht, sondern die ungetheilte Totalität des subjectiv-geistigen Lebens, die Verschlingung aller inneren Lebensmächte; auf dieser Basis erhebt sich das religiöse Verhältniss und ist dadurch wesentlich bestimmt: Religion ist das unmittelbare Bestimmtwerden des Gemüths, des persönlichen Lebens durch das Göttliche, „die Reflexion des Bewusstseins vom Absoluten in's unmittelbare Selbstbewusstsein, oder — die gleiche Bewegung vom anderen Ende aus gesehen — die Reflexion des unmittelbaren Selbstbewusstseins in das Bewusstsein vom Absoluten, kurz: praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten." Und zwar liegt diese Bewegung im Wesen des unmittelbaren Selbstbewusstseins selbst begründet. Denn in demselben ist ja die subjective Allgemeinheit des Ich an sich mitgesetzt, als die den concreten Inhalt zur einheitlichen Gestalt zusammenschliessende Macht, und eben desshalb ist es ihm unmöglich, bei sich selbst stehen zu bleiben und sich in sich zu befriedigen, sondern kraft seiner subjectiven Allgemeinheit fühlt es sich zugleich als erscheinendes, beschränktes, endliches und hat desshalb den unverwüstlichen Trieb und vermag es auch, zur absoluten Allgemeinheit hinauszugehen und mit ihr in Beziehung zu treten: aber eben weil es andererseits nicht reine

Allgemeinheit, nicht reines denkendes Ich, sondern erscheinendes, mit seinem unmittelbaren Inhalt unzertrennlich verwachsenes ist, kann seine Beziehung zur göttlichen Allgemeinheit, zum Absoluten nicht die im Unterschiede ideell und widerstandslos sich vermittelnde Identität sein — wie diess beim denkenden Ich in der rein theoretischen Beziehung der Fall ist — sondern sich allein in der Form der Relation, des Verhältnisses und zwar des praktischen Verhältnisses darstellen. Denn „praktisch heisst Alles, was eine unmittelbare Beziehung auf's Einzelne, Concrete hat, theoretisch, was auf das Allgemeine als solches geht.“ Oder, um für „praktisch“ die treffende Bezeichnung Zeller's zu gebrauchen, die Religion ist ein pathologisches Verhältniss; denn pathologisch heisst die Thätigkeit des Geistes, welche in der Beziehung auf das persönliche Leben ihr Motiv und Ziel hat, wie Freundschaft, Liebe u. s. w. Das unmittelbare Selbstbewusstsein vollzieht also, indem es sich zum Göttlichen verhält, damit ein Urtheil an sich selbst, fasst das Göttliche nur in lebendig wirksamer Beziehung auf seine eigene unmittelbare Gestaltung, kennt das Absolute nur, indem es an ihm seine eigene Verneinung oder Bejahung hat, besitzt es nur, indem es sich selbst an ihm misst, hat es sich nur gegenüber dadurch, dass es sich stetig in dasselbe reflectirt; beide Seiten, das Endliche und Unendliche, sind nur dadurch verschieden, dass sie zugleich praktisch für einander sind, kurz: Religion ist persönliche Erfahrung des Göttlichen. Es enthält also die Religion nach dieser Bestimmung ein theoretisches Moment, denn sie ist nicht ein ruhender Zustand, unmittelbare Gefühlsbestimmtheit, Passivität, sondern Prozess, Vermittelung von Gegensätzen, und zur Entgegensetzung gehört eben die Thätigkeit des Bewusstseins; allein die Stellung dieses theoretischen Moments im religiösen Prozesse möchten wir anders bestimmen als Herr Biederman. Ihm ist Religion „ein praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung.“ Damit ist ausgesprochen, dass das Bewusstsein vom Absoluten allein und für sich genommen, zwar keine religiöse Bedeutung habe, sondern erst durch seine Reflexion in's Innere Moment des religiösen Prozesses werde, wohl aber in seiner Besonderheit dem letzteren vorausgehen und zuvor als ein für sich bestehendes von der theoretischen Thätigkeit des Geistes producirt werden müsse, um dann erst in's unmittelbare Selbstbewusstsein reflectirt werden zu können. Das theoretische Moment wird sonach vom religiösen Selbstbewusstsein nicht producirt, sondern nur aufgenommen. Wir glauben, dass dieses Nacheinander zweier Akte, einmal das theoretische Setzen des Absoluten und dann die Reflexion dieser Theorie in's Subject, vielmehr als ein Ineinander zu fassen sei, so dass das unmittelbare Selbstbewusstsein, indem es das Bewusstsein des Absoluten producirt — und es vermag diess, weil es das Ich, die Allgemeinheit zu seinem Hintergrunde hat — eben darin zugleich jene Reflexion desselben in sich vollzieht; beides ist zugleich und mit einem Schlage da. In und mit dem Setzen des Absoluten schlägt dieses zugleich energisch in's

Selbstbewusstsein ein. Nach unserer obigen Exposition fordert diess das Verhältniss beider Glieder mit Nothwendigkeit. Denn das unmittelbare Selbstbewusstsein setzt, eben weil es ein endliches und unmittelbares ist, das Absolute gar nicht rein und objectiv theoretisch, sondern immer zugleich praktisch d. h. als ein solches, auf welches es, indem und sofern es gesetzt ist, zugleich negativ oder positiv bezogen ist. Ebenso wie in der Moral das Gute in seiner wesentlichen Allgemeinheit nicht zuerst erkannt und dann erst vom Subjecte realisirt wird, sondern beide, die concrete Erkenntniss und die praktische Realisation zugleich und ineinander sind und sich gegenseitig bedingend in innerer Dialektik erwachsen, so hat auch in der Religion jede Seite die andere an sich selbst. Dass freilich, empirisch betrachtet, die Vorstellung des Absoluten, wie sie vom inneren religiösen Prozesse losgelöst und selbstständig objectivirt ist, immer zuerst dem Subject überliefert wird, noch ehe dasselbe die Religion wirklich in sich erfährt, soll damit nicht geleugnet werden; doch muss der wahrhaft und lebendig religiöse Mensch das Gottesbewusstsein in der inneren praktischen Vermittelung sich selbst erst als seine eigenste That von neuem erzeugen. Dass darum aber nicht jeder Mensch seine besondere Privatreligion habe, ist schon oben bei der Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewusstseins angedeutet. — Ist nun die Religion ihrem allgemeinen Begriffe nach das innerlich-praktische Verhältniss des concreten Subjects zum Absoluten, so wird das religiöse Leben überall in zwei Hauptstadien verlaufen, welche wir im Allgemeinen, ohne näher darauf einzugehen, als Gegensatz und Einheit, Zwiespalt und Versöhnung bezeichnen können — ein indifferentes Nebeneinander beider Seiten ist undenkbar — so, dass im Gegensatz die Einheit präformirt und in der letzteren der erstere, als aufgehobener — als Unterschied — bewahrt ist. Diese allgemeinen Bestimmungen werden in jeder einzelnen Religion in einer specifischen Gestalt und Färbung auftreten, und eben die Bestimmtheit der praktischen Vermittelung bildet das Prinzip der bestimmten Religion.

Nach dieser Auffassung erscheint die Selbstständigkeit des religiösen Gebiets in dem Gesammtleben des Geistes und insbesondere gegenüber der Philosophie hinlänglich gesichert. Das Denken ist eine unpersönliche Funktion, farblos, objectiv; als Denkender bin ich nicht dieser Einzelne, sondern allgemeines Subject. Die Religion dagegen hat Interesse, wenn auch kein endliches; sie will den ganzen concreten Menschen, umfasst alle Fülle und Tiefe der Persönlichkeit. Gegenüber der ewig sich gleichen, lust- und leidlosen Ruhe der Theorie ist sie das Innige, Belebte, Wechselvolle; sie hat Furcht und Liebe, Kampf und Frieden, Vernichtung und Seligkeit. Und in diesem Sinne kann man sagen, dass der Glaube höher ist, als alle Vernunft.

Demnach bietet die Religion in ihrer Erscheinung eine Seite dar, durch welche diese ihre Selbstständigkeit wieder gefährdet und eine Collision mit der Philosophie unvermeidlich scheint. Jede

Religion besitzt nämlich einen Kreis eigenthümlicher Vorstellungen, deren Bedeutung wir jetzt näher in's Auge zu fassen haben. Vor allen Dingen werden wir schon nach dem Vorigen behaupten müssen, dass gegenüber dem inneren praktisch-religiösen Prozesse die Vorstellung ein Secundäres ist, welches erst in jenem seinen Ursprung hat. Zwar fanden wir ein theoretisches Moment schon in der praktisch-religiösen Erfahrung selbst; aber dieses wurde in der Totalität der letzteren noch als Flüchtiges getragen, in der Vorstellung dagegen wird dasselbe und die ganze innere Dialektik, in welcher es auftritt, dem Geiste gegenständlich. Indem nämlich in den besonderen religiösen Zuständen und Erfahrungen das Gemüth selbst als das eine, mit sich identische sich erhält, so löst es sich damit von seinem eigenen religiösen Inhalte los und hat den Trieb, seine innere Erfahrung objectiv anzuschauen und in einer Reihe von Vorstellungen sich gegenüber zu stellen. Ferner aber war ja in der praktisch-religiösen Vermittelung selbst auch der Unterschied des Subjects vom Absoluten schon gegeben, und es ist somit ein nothwendiger Fortgang, denselben von der inneren Praxis, in welcher er sich innerhalb der religiösen Erfahrung bethätigte, loszulösen und als solchen, als objectiven zu setzen. Dass sich sodann, wenn die Vorstellung einmal objectivirt ist, die verständige Consequenz und Reflexion einmischen und sie weiter gestalten, auch wohl speculative Elemente hinzukommen, leugnen wir nicht; doch ist darin nicht der Ursprung der religiösen Vorstellung zu suchen. Wie dieses vielmehr in der inneren religiösen Vermittelung selbst liegt, so erklärt sich daraus zugleich, wie es gerade die Vorstellung und allein diese ist, in welcher der religiöse Gehalt erscheint; denn es ist ja nicht das denkende Ich, sondern ebenfalls das Gemüth, welches, hier nach aussen hin, sich thätig erweist. Hat nun die Vorstellung hier ihre Genesis, ist sie nur der Niederschlag des religiösen Prozesses, der objective Widerschein desselben im Bewusstsein, so wird auch danach der Standpunkt ihrer Beurtheilung zu nehmen sein. Die Vorstellung ist allerdings Theorie, aber eine solche, die wesentlich mit ihrem Ausgangspunkte, dem religiösen Interesse, behaftet ist, nicht die freie, absolute des denkenden Geistes, sondern durch das Gemüthsleben, von dem sie ausgeht, gebunden und bestimmt; nur dieses will sie zur Anschauung bringen. Von ihrer Wurzel losgerissen, kann also die religiöse Vorstellung gar nicht verstanden werden; isolirt und als rein theoretische Bestimmmung betrachtet, muss sie nothwendig als inadäquat und einseitig erscheinen, kann sie unmöglich nach ihrem Rechte beurtheilt werden. Eben daraus erklärt es sich, dass die religiöse Vorstellung den Inhalt des Absoluten nicht nach seiner Totalität, wie die Philosophie, sondern nur nach den Momenten erfasst, nach welchen dasselbe in praktischer Beziehung zum Selbstbewusstsein steht; denn das theoretische Interesse geht nnr so weit, als das religiöse. An den Momenten der Lehre von der Trinität, deren Gestalt allein daraus zu erklären ist, lässt sich diess genau nachweisen, wie schon Vatke hierbei von

einem ähnlichen Gesichtspunkt ausgegangen ist, vorausgesetzt, dass man das dritte Moment, den heiligen Geist, nicht in der abstractverständigen Regulirung der Kirchenlehre, sondern in seiner biblischen Fassung als das versöhnte, einheitliche Selbstbewusstsein der Gemeinde nimmt. Und dieser innere Zusammenhang zwischen der inneren praktisch-religiösen Vermittelung und der Vorstellung wird auch von dieser selbst fortwährend thatsächlich gesetzt. Der Vorstellung wird fortwährend ihre Objectivität wieder genommen, sie wird in's Innere, aus dem sie zuerst entsprungen, wieder hineingezogen, übt eine Wirkung auf's Selbstbewusstsein und wird erst dadurch im eigentlichen Sinne religiöse Vorstellung. — Trotz dieses ursprünglichen Zusammenhangs müssen wir andererseits, um das Wesen der Religion in seiner Selbstständigkeit nicht zu verkennen und unsere früheren Bestimmungen aufzuheben, festhalten, dass die Vorstellung, als objective, zur wirklichen Religion, d. h. zur praktischen Vermittelung mit dem Absoluten in einem relativ äusserlichen Verhältnisse steht, wie wir sie denn oben schon als ein Secundäres bezeichnet haben. In der Vorstellung erscheint der religiöse Inhalt nur, während er im Selbstbewusstsein, wie er es muss, um wirklich ein religiöser zu sein, als lebendiger und energischer sich bethätigt und darin, in diesem Erfahrenwerden, seine ursprüngliche, wesentliche Form hat. Und zugleich liegt darin der Grund, dass die Vorstellung als solche, wenn gleich der naturgemässe, doch nicht der allseitig entsprechende und die ganze Tiefe des religiösen Inhalts entfaltende Ausdruck der inneren praktischen Vermittelung sein kann, was beim ersten Anblick ein Widerspruch zu sein scheint. Das religiöse Selbstbewusstsein geht nämlich in seinen höchsten Gestalten, als Liebe, Friede, Versöhnung u. s. w., wie sie im Christenthum sich vollenden, dazu fort, die beiden Seiten des religiösen Verhältnisses zur wirklichen, persönlichen, unmittelbar erfahrenen und erlebten Einheit zusammenzufassen, eine Einheit, welche die religiöse Vorstellung in ihrem Elemente nie vorstellig machen und begreifen kann, sondern nur das Denken, welchem beide Seiten von vorn herein als Momente gelten. Denn gerade über den Gegensatz, dessen Aufhebung die Religion selbst in ihrem innersten Heiligthume vollzieht, kommt die Vorstellung ihrem Wesen nach nie hinaus. Die Religion selbst aber ist von dieser Endlichkeit der Vorstellung wesentlich frei, weil in ihr das theoretische Moment nicht selbstständig ist, sondern nur in der Totalität des inneren praktischen Prozesses sich bethätigt; vielmehr wird darin die Einseitigkeit der Vorstellung fortwährend praktisch und gemüthlich ergänzt und aufgehoben. Vom Dogma, in welchem wesentlich das theoretische Interesse als selbstständige Reflexion über die Vorstellung auftritt, gilt diess in noch höherem Grade. Trotzdem z. B., dass die Kirchenlehre, um bei dem obigen Beispiel zu bleiben, den heiligen Geist in die rein ideelle, transscendente Sphäre hinübergehoben hat, ist doch das religiöse Gemüth unmittelbar gewiss, vom heiligen Geist erleuchtet und durchdrungen zu sein, wenn es auch diesen praktischen Besitz

nicht theoretisch adäquat zu fassen vermag. — Wir müssen also dem Verfasser Recht geben, wenn er stets auf's Neue hervorhebt, Religion sei nicht religiöse Vorstellung, mit der letzteren die erstere nicht aufgehoben, die Form der Vorstellung sei nicht die dem religiösen Inhalt immanente, von ihm unabtrennbare, weil dieser seine Existenzform als bestimmtes religiöses Selbstbewusstsein für sich selbst habe. Zugleich aber dürfen wir, um diesen Gegensatz nicht zu weit zu spannen, nicht vergessen, dass, wenn einmal das religiöse Selbstbewusstsein durch sich selbst dazu fortgeht, seinen Inhalt zu objectiviren, dieser dann nothwendig in die Form der Vorstellung tritt, nicht bloss weil wegen der Theilung der Arbeit die philosophische Erkenntniss nur für Wenige offen steht und so die Vorstellung die äusserlich allgemeine Form bleibt, sondern wegen des inneren Wesens der Religion selbst. Denn wenn auch der Denkende an die Stelle der Vorstellung die Gedankenbestimmung setzt und dabei dennoch die Bestimmtheit seines religiösen Lebens sich wesentlich gleich bleibt, weil mit der Auffassung des Absoluten auch die Auffassung seiner selbst, des concreten Subjects, sich entsprechend verändert (vgl. S. 67.), so geht doch diese Veränderung aus philosophischem, nicht aus religiösem Interesse hervor; hätte er nur das letztere, so würde er auch bei der Vorstellung sich beruhigen.

Das Wesen der Philosophie ist, zu begreifen. Frägt es sich also nach dem Verhältniss der Philosophie zur Religion, so ist diese Frage identisch mit der andern: welche Methode befolgt die Philosophie, um zur begreifenden Erkenntniss der Religion zu gelangen? Erst wenn diess festgestellt ist, wird sich entscheiden lassen, ob und in welchem Sinne eine bestimmte Philosophie gegen eine bestimmte Religion — denn die religiöse Thätigkeit überhaupt ist nach unseren obigen Bestimmungen als eine nothwendige, von allen anderen unterschiedene Weise der Selbstverwirklichung des Geistes unvertilgbar — entweder positiv oder negativ sich verhalte. Das Erste und die Bedingung alles Weiteren ist diess, dass die Philosophie das Prinzip der Religion, also die Bestimmtheit der inneren praktischen Beziehung des unmittelbaren Selbstbewusstseins auf's Absolute begreife. Diese ist von der Philosophie im Elemente des Gedankens zu erfassen, d. h. die bestimmte praktische Vermittelung der Seiten des religiösen Verhältnisses auf die entsprechende gedankenmässige Beziehung der Momente des Geistes zurückzuführen. Dass damit Nichts der Religion Widersprechendes geschieht, worüber diese sich etwa zu beklagen hätte, liegt schon darin, dass sie selbst eine absolute, nothwendige Thätigkeit des geistigen Lebens ist. Als solcher liegen nämlich der Religion, — wir haben diess oben als sich von selbst verstehend vorausgesetzt — wie aller wesentlichen Wirklichkeit der Natur und des Geistes, reine Gedankenbestimmungen zu Grunde; diese bilden ihre ideele Substanz, und nur dadurch sind alle ihre Gestalten der Partikularität und Zufälligkeit entnommen, haben Allgemeinheit, den Trieb der Entwickelung und die Möglichkeit, erkannt zu werden. Aber diese

reinen Denkbestimmungen sind nicht als solche in der Gestalt des Gedankens die Religion — in dieser ihrer rein gedankenmässigen Form denkt sie vielmehr nur die Philosophie — sondern die Religion ist diese bestimmte, von allen anderen unterschiedene Sphäre des Geistes erst dadurch, dass die an sich abstracte Gedankenbewegung auf einer bestimmten Basis sich verwirklicht, in der uns bekannten eigenthümlichen Gestalt und Erscheinungsform auftritt. Indem also die Philosophie den reinen Gedankengehalt des religiösen Prinzips heraussetzt, muss sie zugleich, will sie nicht abstracter Formalismus bleiben und nicht bloss Gedanken, sondern die Religion selbst erkennen, die wesentliche, allgemeine Form des religiösen Selbstbewusstseins, so weit diese eben nicht bloss der einzelnen Person als deren individuelle und für das religiöse Leben dieser Person allerdings berechtigte Eigenthümlichkeit angehört, als unabtrennbare, die Religion constituireude Seite begriffen. Alle Erscheinung aber kann nur durch Vermittelung der Empirie begriffen werden, und somit muss der Philosoph selbst religiös sein, will er nicht von der Religion wie ein Blinder von der Farbe reden. Diess ist das Eine. Sodann aber richtet sich die philosophische Erkenntniss auch auf die religiöse Vorstellung als der objectiven Darstellung des religiösen Prinzips. Und zwar ist hier das Erste, den Gehalt der bestimmten Vorstellung als aus der praktisch-religiösen Erfahrung entsprungen, also die religiöse Bedeutung desselben aufzuzeigen; denn die Vorstellung will ja nicht ein rein theoretisches Interesse, sondern ein religiöses — dieses freilich im Elemente der Theorie — befriedigen. Von dieser Seite hat demnach die Forderung der modernen Theologie, dass alles Betrachten und Begreifen der religiösen Vorstellung von den sogenannten „unerschütterlichen Thatsachen“ des Selbstbewusstseins seinen Ausgang zu nehmen und diese zu bestätigen habe, allerdings ihre Berechtigung, nur dürfen jene Thatsachen nicht als fixe und unmittelbare empirisch aufgenommen, sondern müssen aus dem Prinzipe der Religion d. h. aus der Bestimmtheit des christlichen Gemüthslebens hergeleitet werden. Bei Strauss ist eben diess die wesentliche Einseitigkeit, dass er weder auf das Prinzip des Christenthums zurückgeht, noch auch, was unmittelbar damit zusammenhängt, die Vorstellung nach ihrem religiösen Werthe auffasst; ihm ist sie nur Produkt einer endlichen, aber rein theoretischen, selbstständigen Thätigkeit, er behandelt sie so, als hätte er Gestalten einer endlichen Philosophie vor sich und bringt ihren Hervorgang aus der Tiefe des Selbstbewusstseins, durch den sie wesentlich bestimmt ist, nicht in Anschlag. Mit der Auffindung ihres religiösen Werthes ist aber das Begreifen der Vorstellung noch nicht vollendet. Es kommt zweitens auch hier darauf an, den religiösen Gehalt, weil er theoretisch ausgeprägt ist, auch gedankenmässig zu fassen d. h. die Bestimmungen der Vorstellung durch philosophische Analyse auf die entsprechenden Gedankenbestimmungen zurückzuführen, welche darin in theoretisch-endlicher widersprechender Weise umfasst sind, wobei natürlich wiederum wie

oben beim Selbstbewusstsein die Erkenntniss der Form des vorstellenden Bewusstseins in seinem eigenthümlichen Charakter unerlässliche Bedingung ist. Dass eben wegen der theoretischen Endlichkeit der Vorstellung die negative Kritik die nothwendige Kehrseite jenes Geschäfts ist, bedarf für den, welcher jenes in seiner Nothwendigkeit erkannt hat, keines Worts. Nach allem dem wird sich eine bestimmte Philosophie zu einer bestimmten Religion in dem Falle positiv verhalten, wenn sie die Bestimmtheit der praktisch-religiösen Beziehung des Subjects zum Absoluten als die dem Wesen des Geistes, der im Denken erfassten Vermittelung seiner Momente entsprechende s. z. s. als praktisch-speculative erkennt. Wenn sich aber das Denken so mit dem Prinzipe einer Religion in Einheit weiss, weil diese auf dem Boden des Gemüths dasselbe vollzieht, was die Philosophie im reinen Denken, so kann auch die theoretische Fassung der Momente, welche die Philosophie an die Stelle der Vorstellungen setzt, Nichts dem Wesen der Religion selbst Widersprechendes enthalten, und sie wird so wenig zerstörend auf das religiöse Leben einwirken, dass dieses vielmehr erst dadurch seinen absolut entsprechenden, durchsichtigen theoretischen Ausdruck gewinnt. Unser Verfasser hat kraft seiner Auffassung der Religion auch dieses Verhältniss mit entschiedener Klarheit in's Reine gebracht, nur hätten wir gewünscht, dass er auf den reinen Gedanken, auf die ideelle Bewegung, welche, wie den übrigen Sphären des Geistes, so auch dem praktisch-religiösen Prozesse zu Grunde liegt und darin das Treibende und Mächtige ist, genauere Rüchsicht genommen hätte.

Die Frage nach dem Verhältniss der Philosophie zur christlichen Religion fasst sich also in der anderen zusammen: was ist das Prinzip des Christenthums? Der Verfasser weist zuerst, gestützt auf seine bisherige Untersuchung, die landläufige Meinung zurück, welche den Kern und das Wesen des christlichen Glaubens in einem Kreise bestimmter Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen sucht. Obgleich er nun, wie schon oben, den inneren nothwendigen Zusammenhang des religiösen Prozesses und der Vorstellung auch hier zu sehr zurücktreten lässt, während doch in der letzteren der Glaube sich selbst erscheint und also auch seinem wesentlichen Inhalte nach in ihr mitgesetzt sein muss, so müssen wir doch, da die Vorstellung eben nur die secundäre endliche Erscheinungsform der Religion ist, zugeben, dass es nicht genüge, einige Momente der Vorstellung von andern als das "Bleibende" von dem „Vergänglichen" zu sondern. Besteht vielmehr das specifische Wesen der Religion in der praktischen Vermittelung des Subjects mit dem Absoluten, so ist das wahrhaft Christliche nichts Anderes als die Bestimmtheit dieser Vermittelung, wie sie mit dem historischen Auftreten des Christenthums in's Selbstbewusstsein trat. Diese Bestimmtheit allein ist das Prinzip des Christenthums, das eine, in allem Wechsel der Erscheinung mit sich identische Wesen desselben, die schöpferische Macht und die Seele aller seiner concreten Gestaltungen. Da aber kein empirisch gegenwärtiges Selbstbe-

wusstsein das Prinzip in absoluter Weise in sich darstellt, da ferner die religiöse Vorstellung immer nur der einseitige und mit dem Widerspruch behaftete Reflex desselben ist, so kann auch das Prinzip nicht einfach empirisch aufgenommen, sondern durch die empirische Erscheinung hindurch in seiner Reinheit und Idealität nur durch das Denken, durch philosophische Analyse der concreten religiösen Gestaltungen erkannt werden. Doch wird auch diess noch nicht genügen; vielmehr setzt jene Analyse, will sie mit objectiver Gewissheit das Wesen aus der Erscheinung herausfinden, etwas Anderes als ihre absolute Bedingung voraus. Das ist die philosophisch-historische Untersuchung, welche, von dem Begriffe der Religion überhaupt ausgehend, durch Erkenntniss des immanenten Widerspruchs der dem Christenthum historisch vorangehenden religiösen Gestaltungen, das Prinzip des Christenthums, als die nothwendige Lösung jenes vorangehenden Widerspruchs, in seiner reinen Allgemeinheit vor und abgesehen von aller empirischen Erscheinung erfasst. Wenn überhaupt jede Gestalt der Wirklichkeit wie des Begriffs nur dadurch in Wahrheit erkannt wird, dass man den specifischen Gegensatz aufzeigt, welchen sie löst, dass man sie als Aufhebung eines bisher unaufgelösten Widerspruchs begreift, so kann diess offenbar nur so geschehen, dass man von der Erkenntniss der begrifflich und historisch vorangehenden Erscheinung, welche eben jenen Widerspruch als unaufgelösten, als treibende Negativität enthält, seinen Ausgang nimmt, kurz, dass man die zu begreifende Gestalt in ihrer nothwendigen historisch-dialektischen Genesis erfasst. Nur so gewinnt man das die Erscheinung setzende Prinzip in seiner absoluten, von aller Erscheinung losgelösten Allgemeinheit. Der Verfasser scheint dieses Moment nicht in der Bedeutung anzuerkennen, welche wir ihm vindiciren möchten. Er drückt sich darüber S. 82. ziemlich kurz und unbestimmt so aus: „Damit aber das mit Jesu neu aufgetretene religiöse Verhältniss in seiner Bestimmtheit besser hervortrete, müssen wir auch den historischen Hintergrund, aus welchem es hervortrat, erkennen u. s. w.“ Dennoch schlägt er in der That diesen Weg ein. Der Verfasser gibt demzufolge eine Darstellung der religiösen Vermittelung auf dem Standpunkte des Judenthums und weist darin den immanenten und das Christenthum als seine concrete Negation hervortreibenden Widerspruch nach, wobei wir nur gewünscht hätten, dass das theoretische Moment, das Bewusstsein vom Absoluten als abstracter Subjectivität in noch engere Verbindung mit der Bestimmtheit der religiösen Vermittelung selbst gesetzt wäre, da es ja erst in und mit dieser producirt wird und die Bestimmtheit des religiösen Verhältnisses an der Bestimmung des Absoluten sich ausprägt. Den Widerspruch nun, über welchen das Judenthum nicht hinauskommt, dass nämlich das endliche Subject, obgleich es sein Wesen ist, zum Absoluten sich zu erheben, dennoch von diesem als abstract geistigem immer wieder in seine Endlichkeit zurückgeworfen wird, bezeichnet der Verfasser concret nach dem Vorgange des Paulus als das Verhältniss der Knechtschaft.

Dieser Widerspruch aber kann im Judenthume selbst, so lange jenes religiöse Verhältniss noch als ein positives gilt, nicht in dieser seiner unmittelbar über sich hinausweisenden Gestalt zum Bewusstsein kommen, sondern nur so, dass die Schärfe des Gegensatzes durch eine solche Vermittelung abgestumpft und ausgeglichen wird, welche ihn zugleich in seinem Wesen und Prinzipe unberührt stehen lässt und die ihm immanente Negation nicht aufhebt, sondern nur verdeckt. Eine solche wird angestrebt in dem Verhältniss des Bundes; also eine Aufhebung des Gegensatzes, eine Gegenseitigkeit, aber noch im Elemente der Differenz sich bewegend und so noch mit der Schranke behaftet, welche die concrete Einheit der abstract sich gegenüber stehenden Seiten unmöglich macht. Diess tritt noch klarer hervor in der Bedingung des Bundes von Seiten des Menschen, der Erfüllung des Gesetzes. Das Gesetz, wenn der Standpunkt desselben rein gefasst wird im Unterschiede von dem der concreten Freiheit, macht den Unterschied des göttlichen und menschlichen Willens, nicht ihre Einheit zum Prinzip, es wird von aussen an den Menschen herangebracht und tödtet den Willen, indem die einzelnen gesetzmässigen Handlungen nicht Offenbarungen der freien Innerlichkeit, der lebendigen Einheit des Willens sind. So kann die Erfüllung des Gesetzes und die daraus hervorgehende Gerechtigkeit vor Gott den von vorn herein gesetzten Widerspruch nicht aufheben; die Last der Endlichkeit dem Menschen nicht abnehmen, es bleibt bei der resultatlosen Bewegung zu Gott hin, die doch nie wirklich bei ihm anlangt, „ein abstract geistiger Zustand, nicht Aneignung des Absoluten zum eigenen concreten Inhalt als ewiges Leben," ein Widerspruch, welcher in seiner Entwickelung als unerträglicher Schmerz und als die Sehnsucht nach der Erlösung zum Bewusstsein kommen musste. Nichts Anderes als die Aufhebung dieses Widerspruchs, doch so, dass er als Moment aufbewahrt ist, ist das Prinzip des Christenthums in seiner reinen begrifflichen Fassung. Und zwar ist — nach unserer obigen Unterscheidung des metaphysischen und psychologischen Moments im Begriffe der Religion — zuerst im speculativen Begriffe des Absoluten die Möglichkeit jener Aufhebung nachzuweisen, weil erst diese im endlichen Selbstbewusstsein die Wirklichkeit der Aufhebung begründet. Ist das Absolute seinem Wesen nach nicht abstracte, sondern concrete Subjectivität, so ist damit auch die concrete Vermittelung des Selbstbewusstseins mit demselben möglich gemacht. Diese neue, den Widerspruch aufhebende Vermittelung tritt somit wirklich im Selbstbewusstsein auf als sein nothwendiger Fortschritt, es ist die concrete, nicht substantielle, sondern persönliche Einheit beider Seiten des religiösen Prozesses, die Einheit nach der Differenz, das Verhältniss der Kindschaft, der wirklichen Lebensgemeinschaft mit Gott: im Selbstbewusstsein Christi zuerst verwirklicht, von den Gläubigen objectiv angeschaut als ursprüngliche Einheit für seine Person und subjectiv erlebt als gegenwärtige Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, als Versöhnung mit Gott. Beide Momente sind in Eins zusammenzufassen; jenes,

„die überzeugungsvolle Annahme von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo — wie man sich das nun näher denken möchte —“ wird erst wirklich ein Moment im religiösen Processe, wenn es zugleich Besitz des Selbstbewusstseins ist; beides ist gegenseitig bedingt, nur von den Gläubigen wird Christus in Wahrheit begriffen, weil ergriffen. Dieser innerliche Prozess tritt nun als ein schlechthin neuer in die Vorstellung heraus, kann aber als wirkliche concrete Einheit beider Seiten von der Vorstellung, ihrem Charakter nach, nicht ohne Widerspruch gefasst werden, und dieselbe bewährt sich von Anfang an in diesem Widerspruche und durch diesen Widerspruch hindurch. In Christo sind beide Seiten, die göttliche und die menschliche zu einer geistigen Wirklichkeit vereinigt; für die Vorstellung, welche an dem schroffen Gegenüber beider festhält, hat desshalb jene Vereinigung unmittelbar einen übernatürlichen Charakter. Ebenso ist subjectiv in der Vermittelung des Glaubens jene Einheit, wenn auch in getrübter Erscheinung, vorhanden, desshalb konnte für die Vorstellung „was an der übernatürlichen Person Christi natürlich war, dem natürlichen Menschen nur auf übernatürliche Weise kommen.“ So ist stets das, was für das endliche theoretische Bewusstsein den Charakter des Uebernatürlichen hat, gerade das specifisch Christliche; was im Selbstbewusstsein und der inneren Erfahrung offenbar und gegenwärtig erlebt wird, wird in der Vorstellung nothwendig zum Mysterium, das *credo, quia absurdum* findet hier seine Erklärung und relative Wahrheit. Dass aber jene religiöse Vermittelung selbst, wie sie mit dem Christenthum in's Selbstbewusstsein tritt, die allseitig dem Wesen des Geistes entsprechende sei und also auch dem theoretischen Bewusstsein absolut gewiss und durchsichtig werden könne und müsse, ergibt sich, wenn wir diese Vermittelung in ihre einzelnen Momente zerlegen. In dem Verlauf derselben tritt 1) hervor: ihr Ausgang, das Bewusstsein der Nichtigkeit, Sündhaftigkeit und Verdammlichkeit des Menschen Gott gegenüber; 2) ihre Mitte, welche aber für sich noch kein religiöser Zustand ist: das Bewusstsein der objectiven, ausser dem Subject und abgesehen von ihm für Alle rein durch göttliche Liebe geschehenen Erlösung; 3) ihr Schluss, das Selbstbewusstsein der auch für das Subject wirklichen Erlösung; — Momente, welche in der Totalität des christlichen Lebens flüchtig getragen und erzeugt werden, so dass das eine von dem andern bestimmt, das Bewusstsein der Sünde von dem Bewusstsein der Erlösung und umgekehrt, jedes nur vom anderen aus begreiflich ist und bald das eine, bald das andere mehr oder weniger als das Beherrschende des Selbstbewusstseins erscheint. Dass aber dieser Verlauf und das absolute Verhältniss der Momente des Geistes, wie es die Philosophie im reinen Denken begreift als den Prozess der Idee, welche das Endliche zur Einheit mit sich aufnimmt und so concrete Geistigkeit ist, im Prinzipe mit einander stimmen, dass, trotz des absoluten unvertilgbaren Unterschieds beider Sphären, dort religiös dasselbe

erfahren, was hier philosophisch gedacht wird, ergibt sich aus dieser Darstellung von selbst.

Um aber diese Allgemeinheit und Idealität des christlichen Prinzips, in welcher es von seiner eigenen historischen Erscheinung wesentlich frei ist, noch fester zu begründen, geht der Verfasser näher auf die Entwickelung der Christologie ein, wobei zugleich die Bewegung eines religiösen Inhalts durch die verschiedenen Stadien seiner Herausarbeitung in's theoretische Bewusstsein an einem schlagenden Beispiele hervortritt. Die Vorstellung, weil ihr Inhalt noch nicht Begriff, d. h. die Energie des Sichverwirklichens und Sichgestaltens ist, vermag es ihrem Charakter nach nicht, ein Prinzip als solches in seiner Allgemeinheit zu erfassen, sie fasst es vielmehr als unmittelbar seiendes, das Allgemeine ist für sie zugleich ein unmittelbar Einzelnes, Idee und Geschichte fallen ihr unmittelbar zusammen. So auch hier: die historische Person Christi ist selbst Prinzip, die Einzelnheit zugleich Allgemeinheit. Darin aber hätte der Verfasser zunächst die relative Berechtigung und vernünftige Tendenz der gläubigen Vorstellung nachweisen müssen, die Tendenz, überhaupt auf das Prinzip zurückzugehen, die Gewissheit, dass die Geschichte von der Idee durchdrungen, das Prinzip in seiner historischen Erscheinung gegenwärtig sei: eine Gewissheit, welche aber, da das vorstellende Bewusstsein wesentlich Anschauung ist, zu dem Bedürfniss wird, das Prinzip, ohne kritische Scheidung des historischen und ideellen Elements, unmittelbar in seine erste historische Erscheinnng aufgehen zu lassen. So nothwendig diess ist, ebenso nothwendig wird vom gläubigen Selbstbewusstsein das Object der Anschauung wieder in die Innerlichkeit reflectirt und ihm damit die feste Einzelnheit wieder abgestreift. Obgleich also dem religiösen Bewusstsein die Anschauung Christi als dogmatischer Person unmöglich genommen werden kann, so muss doch auf der anderen Seite zugegeben werden, dass philosophisch der absolute Hervorgang, die Offenbarung des Prinzips aus der Fülle der schöpferischen Idealität von der historischen Vermittelung zu scheiden sei, in welcher es zuerst geistige Wirklichkeit gewann; jenes allein gehört der Dogmatik, dieses der historischen Betrachtung an. Die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung, wie sie im Begriffe des Prinzips liegt, wird nun thatsächlich in der dogmatischen Entwickelung der Christologie offenbar und als solche gesetzt. Wir müssen es uns versagen, diese schlagende, lebendig und zwingend vorwärts drängende Entwickelung des Herrn Verfassers näher zu verfolgen; nur bei dem Resultate bleiben wir einen Augenblick stehen. Es leuchtet nämlich sogleich ein, wie die Idee der Gottmenscheit, die Einheit beider Seiten als Entelechie, hier durch den bestimmen Begriff der Religion, welcher der ganzen Untersuchung zu Grunde liegt, von dem Schwanken und der unbestimmten Allgemeinheit befreit ist, welche ihr bei Strauss noch anhaftet. Von letzterem wird nämlich das Gebiet der Religion von der concreten Verwirklichung der Idee in allen Sphären des Geistes nicht bestimmt unterschieden.

Denn wenn Strauss, um die Trennung von Idee und Erscheinung zu begründen, darauf hinweist, dass Christus doch nicht alle Momente, in welchen sich die Allgemeinheit der Idee durch Aufnahme eines concreten Inhalts als Besonderheit verwirkliche, an sich zur Erscheinung gebracht habe, dass er z. B. nicht Künstler, nicht Philosoph u. s. w. gewesen sei, so ist dabei übersehen, dass die christologische Idee die Idee allein im Elemente der Religion ist, nicht aber, wie eben von Strauss geschieht, mit der concreten Verwirklichung des Geistes in der Totalität aller seiner Momente unmittelbar zu verwechseln sei. In dieser concreten Besonderung der Idee, welche wesentlich an die Individualität gebunden ist, ergänzen sich nämlich die Individuen allerdings, stellen die Idee nur in einer bestimmten Gestalt, mit einer Schranke und Negation dar; haben wir aber mit Herrn B. die Religion von allen anderen Gebieten des Geistes als eine selbstständige, absolute Sphäre unterschieden, als die auf allen Stufen geistiger Entwickelung, in allen Gestalten des empirischen Selbstbewusstseins sich vollziehende praktische Vermittelung mit Gott, so ist damit ausgesprochen, dass diese Vermittelung, d. h. die reale Idee, weil sie abgesehen von aller Besonderheit und ohne Rücksicht auf die verschiedene concrete Erfüllung des Selbstbewusstseins die eine, volle, mit sich identische ist, nicht erst als Ergänzung der Einzelnen zur Totalität zu Stande komme, dass vielmehr in ihr der Einzelne als solcher schrankenlos und für sich selbst absolut sei. Mag auch die Realität der religiösen Idee im Individuum in ihrer Erscheinung immer eine getrübte sein, so ist doch die Form der Einzelnheit als solche für sie keine Schranke, bedarf keines Supplements; diess ist nur dann der Fall, wenn man die christologische Idee mit den wesentlich concreteren des heiligen Geistes und der Kirche verwechselt, in welchen allerdings erst die gesetzte Beziehung aller geistigen Sphären auf's Absolute und die Verklärung aller Besonderheiten den Inhalt ausmacht. — Der Verfasser stellt nun im Folgenden der speculativen die gewöhnliche ethisch-historische Auffassung der Persönlichkeit Christi gegenüber. Er zeigt, dass in dieser, welche die Person Christi nicht, wie die kirchliche Vorstellung, als einzelnen Menschen, welcher zugleich absolut allgemeines Subject, Gott selbst ist, sondern wesentlich als menschliches Subject, nur mit göttlichen Prädikaten, in ethischen Bestimmungen, also nicht streng als dogmatische Person auffasst, und dennoch andererseits jene speculative Unterscheidung der Idee und der einzelnen Wirklichkeit, der Einzelnheit der Idee und der Einzelnheit der Erscheinung, des Metaphysischen und des Historischen von sich abweist, weder den Inhalt des Glaubens, welcher nur das Allgemeine, unmittelbar Göttliche sein kann, und welcher in der kirchlichen Vorstellung von Christo unmittelbar ausgeprägt war, ersetzen könne, noch die historische Betrachtung zu ihrem gebührenden Rechte kommen lasse.

Wie nun die Philosophie in der Kritik der Chrisologie die endliche Form des theoretischen Bewusstseins negirt, dagegen den

religiösen Gehalt und den inneren treibenden Gedanken darin anerkennt, ebenso ist für alle Momente der religiösen Vorstellung mit der Kritik zugleich das wahrhaft positive Begreifen gesetzt. Scheidet ferner die Philosophie in der Totalität der religiösen Erscheinungen das theoretische Bewusstsein als den noch vorstellungsmässigen, relativ äusserlichen Reflex der inneren praktischen Vermittelung des Selbstbewusstseins von dieser letzteren als dem wahren Prinzipe des Christenthums und erkennt sie, dass diese dem Geiste nothwendige und seinem Wesen entsprechende Vermittelung — der christliche Glaube im eigentlichen Sinne — auf allen Stufen des theoretischen Bewusstseins, auch auf der des philosophischen, die eine mit sich identische bleibe, dass also auch der Philosoph, will er anders im vollen Sinne des Worts Mensch sein, religiös sein müsse, so scheint uns in dieser Ansicht der Dinge, wie wir es schon im Eingange unserer Anzeige vorläufig aussprachen, eine wahrhafte, durch Kritik gereinigte Vermittelung zwischen Religion und Philosophie gegeben zu sein. Praktisch gewendet aber ist diese Erkenntniss das Fundament einer vernünftigen, d. h. nicht in religiöse Indifferenz zerfliessenden Toleranz. Ist die Religion ein auf allen Stufen des Geistes nothwendiger, alle Gebiete desselben duchdringender Process, die alle Momente des persönlichen Lebens auf das Unendliche beziehende Thätigkeit, so ist sie damit als das Centrum des Menschen anerkannt, als die innerlich das absolute Urtheil an ihm vollziehende Macht, welche nicht mit irgend einem endlichen, relativen, sondern mit absolutem Massstabe, nämlich nach seinem praktischen Verhalten zu Gott, den Werth oder Unwerth des Menschen bestimmt. Von einer Toleranz, die die Religion als Nebensache bei Seite setzt, kann also hier nicht die Rede sein. Aber der Schwerpunkt der Religion liegt nicht in irgendwelchen Ansichten von Gott uud göttlichen Dingen für sich genommen, sondern in der Wirkung derselben auf's Selbstbewusstsein, darin, dass der Inhalt des Glaubens praktisch erfahren, die Vorstellung in's Innere umgebogen, das objectiv Angeschaute lebendige Wirklichkeit im Selbstbewusstsein sei. Ist dieser innere Prozess vorhanden, so mögen die Formen, in welchen er ausgesprochen wird, für sich betrachtet und nach ihrem theoretischen Werthe sehr unbestimmt, sehr verworren, sehr dürftig sein, sie drücken für das Individuum, welches sie gebraucht, in der That mehr aus, als sie scheinen, und wird auch der religiöse Inhalt je nach der verschiedenen Geistesbildung in verschiedenen Kategorien gefasst, deren theoretische Richtigkeit allerdings nach theoretischem Maasstabe zu messen ist, so ist er doch in der inneren Erfahrung, also religiös genommen, derselbe, wirkt im Individuum dasselbe, schliesst dieselbe absolute Vernichtung oder Befriedigung in sich. „Gottwohlgefälligkeit im gewöhnlichen Rationalismus, Gemeinschaft mit Gott im Schleiermacher'schen Sinne u. s. w. heisst je nach der Verschiedenheit des theologischen Bewusstseins, die Verwirklichung des christlichen Glaubens im Selbstbewusstsein. Es ist alles dieselbe Vermittelung, nur verschieden theoretisch gefasst und aus-

gedrückt, je nachdem das Bewusstsein sich dieselbe zu vergegenständlichen weiss: praktisch religiös ist es dieselbe."

Wir glauben durch die Betrachtung der drei ersten Abschnitte des vorliegenden Buchs, in denen die Grundanschauung desselben sich zusammenfasst, unsere Leser auf die Bedeutung desselben nicht bloss für die Entwickelung der speculativen Theologie, sondern auch für die Erkenntniss des theoretischen Verhältnisses der jetzt sich drängenden theologischen und religiösen Richtungen und für die Einsicht in das geziemende, persönliche und praktische Verhalten ihrer Vertreter zu einander, hinreichend aufmerksam gemacht zu haben. Und wenn wir auch nicht hoffen können, dass die Friedensworte des Verfassers gerade jetzt in dem Gewühle des theologischen Marktes Anklang finden werden, so wird doch wenigstens seiner Gründlichkeit und Ehrlichkeit die verdiente Anerkennung nicht versagt werden dürfen.

Dr. Holberg.

II.

Kritische Miscellen zur Politik.

1.

Vor wenigen Monaten brachte die Vossische Zeitung einen Artikel (in Nr. 60 des Blattes) über Polen, der, noch ehe der kurze Kampf des Krakauer Drama ausgespielt hatte, den schwachen Widerstand auch mit dem Schwerdte des Geistes niederdrücken sollte. Dem Grundsatz huldigend, dass unter den Waffen das freie Wort verstummen muss, aber sein Gewicht in die Wagschale legen darf, wenn das Geklirr derselben aufgehört hat, fühlen wir uns gedrungen, diesen Artikel nicht ganz mit Stillschweigen zu übergehen, indem wir die Frage aus dem Tummelplatz einer politischen Zeitung in das Gebiet dieser Annalen der Wissenschaft hineinziehen, und eine aus den Prinzipien der Weltgeschichte geschöpfte Antwort erst jetzt ertheilen.

Dass auch wir in den Schicksalen Polens die „starke Hand der Weltordnung“ erkennen, wollen wir dem Verfasser um so weniger bestreiten, als wir diesen Gedanken vielmehr auszuführen versuchen möchten. Um so weniger können wir aber mit ihm darin übereinstimmen, diese Schicksale der Nachbarschaft zweier mächtigen Völker zuzuschreiben. Der Gesichtspunkt des Rechts — und das Recht des Weltgeistes ist das höchste — duldet es nicht, das Schicksal eines Volkes anders, als aus seinem eigenen Geiste abzuleiten. Fast alle Völker der Christenheit sind aus der Lehnsaristokratie des Mittelalters durch die die Privilegien einzelner Stände zerbrechende Allmacht der absoluten Monarchie befreit worden. Das ist der historische Werth dieser Staatsform in der Entwickelung des Menschengeistes. In Polen ist aber die Aristokratie der allein herrschende Stand geblieben. Um also dieses Volk den normalen Prozess der europäischen Menschheit durchmachen zu lassen, hat der Weltgeist es von drei absoluten Monarchien umschlossen, die ihm den erwähnten Prozess als einen äusseren gewaltsam auferlegten, da er sich, wegen des ungebändigten Freiheitssinnes der Einzelnen, nicht aus dem inneren Geiste des Volkes

entwickeln wollte. Das ist die weltgeschichtliche Bedeutung der Theilung Polens. Den Vollführern dieser That ist damit die „moralische Verantwortlichkeit,“ die, wie der Verfasser sagt, „sich auf ihren Häuptern lagerte,“ unbenommen.

Ausser dem welthistorischen hat die Frage aber noch einen völkerrechtlichen Gesichtspunkt; und hier könnten die Polen Manches zu ihren Gunsten anführen. Algier, Otaheiti und Ostindien, die der Verfasser erwähnt, stehen nicht in gleichem Range mit einer grossen christlichen Nation, welche das internationale Völkerrecht Europa's für sich in Anspruch nehmen könnte. Und dann, selbst die Vergleichung, wenn sie ernstlich gemeint sein sollte, zugegeben, so haben die Engländer doch den Indiern vielfach ihre nationalen Regierungen unter eingebornen Fürsten, die Franzosen den Otaheitiern ihre Königin Pomare gelassen. Wodurch könnten nun die theilenden Mächte, die eben hierin, durch die geschichtlichen Umstände gezwungen, weiter gehen mussten, ihre moralische Verantwortlichkeit erleichtern? Eben dadurch, dass sie den Prozess der Auflösung des Mittelalters, der in den unabhängigen Staaten vor sich gegangen ist und noch geht, auch in Polen zu befördern unternähmen. Preussen geht hierin mit edlem Beispiele voran; und die Regulirung der bäuerlichen Verhältnisse im Grossherzogthum ist die Grundlage davon, die polnische Nationalität aus dem politischen Bewusstsein Eines Standes zum Sichwissen des Volksgeistes zu erheben. Die traurige und so schwer gesühnte Unwissenheit des galizischen Adels über sein eigenes Verhältniss zu seinen Bauern, die den Verfasser nur zu Sarkasmen veranlasst, ist eine geschichtliche Begebenheit von einem tragischen Ausgang, der die Zeitgenossen erschüttert hat und eine moralische Verantwortlichkeit in's Ungeheuerste steigern müsste. Wenn aber Preussen schon vor dem letzten Aufstand zeigte, was der Ueberwinder thun muss, statt zu decimiren und im *status quo* zu lassen, so ist die erste bleibende Folge der Bewegung, dass Oestreich und selbst Russland ernstlich daran zu denken anfangen, wie die Lage der bäuerlichen Grundbesitzer zu verbessern sei. Die wahre Emancipation des Volkes muss aber von innen heraus gestaltet werden; so dass es hauptsächlich die Aufgabe des polnischen Adels selber ist, durch Ablösung der Frohndienste und Heranbildung der Pflichtigen zu freien Bürgern, sich der Ansprüche auf Nationalität, die das Volk nicht verloren hat, auch würdig zu zeigen. Dazu gehört aber ein eigenes Staatsleben, geschweige die ungestörte Ausübung der Religion.

Wie liesse sich nun die Gerechtigkeit, die Polen doch nicht vorenthalten werden soll, mit dem historischen Gesichtspunkte vollendeter Thatsachen zu einem Vergleiche bringen? Den christlichen Gesichtspunkt aus dem Auge gelassen, würde schon die ruhige Erwägung politischer Rücksichten die Frage zu lösen im Stande sein, die in einer Zeit, wo die Ideen so erstarkt sind, nicht mit Blut scheint zur Lösung gebracht werden zu sollen.

Unsere Zeit ist eine beruhigende, aussöhnende, organisirende. Selbst Völkerindividualitäten, die der Weltgeist schon dem Untergange geweiht zu haben schien, sie steigen aus ihrem Grabe hervor, um wieder einen Platz in der grossen europäischen Familie einzunehmen: Griechenland, Belgien, Serbien u. s. w. Sie sind selbstständig oder einem Doppelscepter unterworfen. Und nachdem ihre Nationalität, ihre Einheit als eines Ganzen sicher gestellt ist, können sie friedlich die socialen Verbesserungen bei sich durchführen, welche der Weltgeist dem gegenwärtigen Zeitalter gönnt. Es wäre vermessen, hier politische Pläne und Vorschläge auf's Tapet zu bringen. Aber würden die theilenden Mächte, das Land polnischer Zunge, wie Belgien, zu Einem neutralen Gebiet erklärend und in Einen Staatskorper vereinend, der sich einem Zollverbande mit andern anschliessen dürfte, nicht den Muth haben können, die polnische Nationalität aus ihrem Grabe zu Krakau, wo sie sich so eben abermals in ihrem Blute gewälzt hat, zum politischen Leben auferstehen zu lassen, dessen doch alle übrigen Völker in verschiedenem Maasse und Formen geniessen? Ist der Verstoss Polens gegen den Weltgeist denn unsühnbar? Lässt die moralische Verantwortlichkeit, vor der, nach dem Verfasser, schon die grosse Maria Theresia Scheu hatte, sich nicht mildern? Dürfen nicht desto sicherere Hoffnungen auf das Gemüth eines christlichen Königs der Gegenwart gebaut werden? Das sind Fragen, die sich der Verfasser hätte vorlegen sollen, statt über ein unglückliches Volk, dessen Existenz er für eine Unmöglichkeit hält, den Stab zu brechen. Haben die Griechen aber nicht länger, als drei Jahrhunderte unter dem tyrannischen Drucke barbarischer Herrscher geseufzt? und doch hat ihnen endlich die Stunde der Befreiung geschlagen. Wäre es nicht — um mich der Zahlen der Statistik des Verfassers zu bedienen — an der Zeit, und die Gelegenheit eben die schickliche, dass die Führer von „einhundert und zwanzig Millionen Deutschen und Russen," ja die Führer Europa's das Schicksal von „zwanzig Millionen Polen" auf einem feierlichen Congresse beriethen, um den Stoff zur Unzufriedenheit in diesem Volke, die doch wahrlich nicht so ganz grundlos ist, für immer zu entfernen?

2.

De la Pairie et de l'Aristokratie moderne, par le comte Auguste de Cieszkowski. Paris, 1844.

Die Geistesrichtung meines edlen Freundes ist in der letzten Zeit dahin gegangen, von rein metaphysischen Fragen sich zur Anwendung derselben auf das Leben zu wenden, um die Gründung der Gesellschaft der Zukunft vorzubereiten. Dass wir uns in einer Periode der Auflösung, Negation, des Uebergangs und Werdens befinden, sieht Jeder ein. Aber, ruft er am Ende seines Buches aus (S. 161): „Es wäre wohl Zeit, das kritische Zeitalter der Revolutionen zu schliessen, um in das der organischen Evolutionen einzutreten." Diess ist der Grundgedanke aller seiner Bestrebungen.

Ohne zu den höchsten Prinzipien heraufzusteigen, fasst er in Rücksicht auf das vorliegende Problem den gegebenen Zustand der französischen Nation ins Auge, an die er sich auch aus rein praktischem Gesichtspunkte paränetisch zu wenden scheint. Freilich wird die grosse Nation etwas eifersichtig darauf sein, dass ein Ausländer sich in ihre Geschäfte mischt und ihr gute Lehren geben will! Bekommt nun seine ganze Argumentation hierdurch schon ein concretes Ansehen, scheint dadurch nun aber auch die Allgemeinheit seiner Behauptungen beschränkt zu werden, setzt er selbst aus andern Prämissen des Zeitgeistes auch eine andere Schlussfolge als möglich: so ist es doch gerade das Schöne seiner Argumente, über die gegebene Materie mit dem den höchsten Prinzipien der Vernunft absolut Angemessenen übereinzustimmen, und diesen Gegenstand so vorbereitet zu haben, dass seine Bestimmungen unmittelbar die Grundlage einer Gesetzgebung bilden können, die dem Staate der Zukunft würdig wäre.

Um es mit einem Worte zu sagen, der Grundgedanke seines Werkes ist, dass die Aristokratie nur eine Aristokratie des Verdienstes sein könne. Wie es die erste Aristokratie der Welt der Zeit nach sei, so müsse es auch die letzte sein, zu der das sociale Leben wieder zurückkehren müsse, nachdem die erbliche Aristokratie, welche die mittlere Zeit eingenommen habe, rechtlich und thatsächlich untergegangen sei. „Früher genügte es,“ sagt er, „Aristokrat zu *sein*, jetzt muss man es *werden*. Einst bestand der Ehrgeiz eines Emporkömmlings (in der guten Bedeutung des Wortes) darin, adelig zu werden. Von nun an wird eines Adeligen Ehrgeiz darin bestehen, Emporkömmling zu sein“ (S. 142 — 143).

In der That, habe ich meinen edlen Freund richtig verstanden, so will er, dass die Besten (οἱ ἄριστοι), und zwar die durch Tugend, Wissen, überhaupt Verdienst Ausgezeichneten, die Herrschenden im Staate seien. Sorgt der Landmann dafür, die rohen Produkte der Natur zu gewinnen, der Städter, sie zu verarbeiten; so ist es die Aufgabe des dritten Standes, welcher der erste ist, die geistigen Bedürfnisse, welchen nur durch künstlerische und wissenschaftliche Bildung beizukommen ist, zu befriedigen. Diese Aristokratie der Wissenden und Guten ist seit Plato und Aristoteles dem Menschengeschlechte als das Ideal der wahren Staatsverfassung hingestellt worden; und es scheint seiner Erreichung näher als je zu sein. Die Reconstituirung einer veralteten Institution durch ganz abgelebte Einrichtungen fängt immer dann an, in der Wirklichkeit versucht zu werden, wann deren Realisirung eine Unmöglichkeit geworden. Was aber ein Stand der bürgerlichen Gesellschaft ist, muss auch zu einer politischen Standschaft kommen. Darin liegt hauptsächlich der Unterschied der Deutschen und Franzosen in Rücksicht der politischen Verfassung. Und wirft man es dem deutschen Liberalismus vor, das französische Constitutionswesen in Deutschland eingebürgert zu sehen: so braucht er nur getrost zu antworten, dass er sich, fern von aller Nachahmungssucht der Franzosen, gerne mit Reichsständen im Sinne der deut-

schen Standschaftsrechte zufrieden geben wolle. Während der dritte Stand des Mittelalters sich aber jetzt in Bauer und Bürger auseinandergelegt hat, so hat sich der erste und zweite (Adel und Geistlichkeit), als Stand der geistigen Bildung der Regierer in Einen allgemeinen Stand zusammengezogen. Lassen wir nun auch jene beiden niederen Stände, wie wir es wegen der Verwandtschaft ihrer Beschäftigungen müssen, wieder als Einen auftreten, so erzielt sich hieraus die Nothwendigkeit des Zweikammersystems. Denn da die Gesetzgebung das Aussprechen des allgemeinen Willens als allgemeinen ist, so muss auch die Nation als Ganzes, d. h. als in ihre Glieder organisirt, daran Theil nehmen. Diese Gliederung bildet aber den Gegensatz dieser beiden Stände, der als das demokratische und das aristokratische Element in der Gesetzgebung unterschieden werden kann.

Wie nun durch den Demokratismus der Wahl die Deputirtenkammer, so müssen die Senatoren durch den Aristokratismus der Cooptation zu Gesetzgebern erhoben werden. Ueber das aristokratische Prinzip des Senats bemerkt unser Herr Verfasser Folgendes: „Alle localen, particularen, divergenten und exclusiven Interessen sind in der Deputirtenkammer repräsentirt. Müssen hiernach nicht die allgemeinen und substantiellen Interessen in der anderen Kammer vertreten werden? Und das ist die Vertretung des administrativen Elements und der Staatspolitik im Schoosse des Parlaments. Gebe man der Aristokratie der Intelligenz in der Senatorenkammer einen speciellen Kampfplatz, so zu sagen einen Abfluss ihrer Thätigkeit, so wird man sie regeln und organisiren, während sie eine feindliche und umwälzerische Richtung nehmen wird, wenn man sie ausserhalb des politischen Lebens stellt“ (S. 18., 73., 75).

Dass die Cooptation aber ein adeliges Institut ist, leidet keinen Zweifel. Die Kammer würde (S. 66.) nicht nur die Richterin und strafende Macht der höchsten Beamten sein; sie würde auch die höchste politische Belohnung ertheilen, dem grössten Ehrgeize das würdigste Ziel. Da die Interessen beider Kammern verschieden sind, so muss auch die Entstehungsart eine verschiedene sein. Die Ernennung durch die Krone ist der allerschlechteste Modus; denn die Kammer hört damit auf, eine selbstständige Vertretung zu sein. Und der Herr Verfasser sagt sehr gut, dass in der jetzigen Pairskammer der Franzosen die Illustration einzelner Notabilitäten an der Schlechtigkeit der Institution erblasst; statt, wäre die Institution gut, das Ganze die Einzelen heben müsste (S. 38). Ich war dafür, dass der allgemeine Stand aus seiner Mitte gewissermaassen den Kern zur gesetzgebenden Gewalt abschickte. Die Dialektik, womit mein edler Freund die Cooptation als die wahre Mitte zwischen Erblichkeit und Wahl hinstellt, ist aber so schlagend, dass ich mich seinen Argumenten füge, und mich nicht enthalten kann, den ganzen Gang seines Räsonnements ausführlich und mit vollkommener Beistimmung hier hinzusetzen. (S. 126—137.)

„Es hat bisher zwei Principien gegeben, um eine wahrhafte Pairie zu constituiren, die Erblichkeit und die Wahl; nach Zeit und Umständen sind beide gut, wie das englische Oberhaus und der amerikanische Senat beweisen. In Frankreich muss man zu einem neuen Prinzip seine Zuflucht nehmen. Die Cooptation ist nun die unmittelbare Consequenz und das nothwendige Complement, ja die Synthese der zwei vorhergehenden Prinzipien. Es vermeidet also ihre Einseitigkeiten, und verknüpft ihre Vorzüge, die sich nun nicht mehr ausschliessen."

„Der Charakter und die Vortheile der Erblichkeit sind: der aristokratischen Versammlung eine unabhängige Existenz zu verschaffen; nur aus sich selbst entspringend, behält sie eine Gleichmässigkeit der Gesinnnungen und Handlungsweise, die sie besonders geeignet macht, Stabilität in die inneren und äusseren Verhältnisse des Landes hineinzubringen."

„Der Charakter und die Vorzüge der Wahl sind, das Verdienst an die Stelle der Vorrechte der Geburt, das bewegliche, fortschreitende Element an die Stelle des conservativen und reactionären zu setzen, überhaupt dem allgemeinen Geiste der Massen den Sieg über den Partheigeist der Kasten zu verschaffen."

„Im neuen Prinzipe convergiren diese Gegensätze, indem sie durch diese Verbindung zugleich in einem ganz neuen Lichte erscheinen. Die gleichmässige Festigkeit der Richtung ist nicht mehr einer kleinen Anzahl von Familien anvertraut, sondern verjüngt sich aus der ganzen Nation. Eine moralische und collective Erbschaft tritt an die Stelle der physischen und individuellen, — kurz die Erbschaft nach dem Geiste an die Stelle der Erbschaft nach dem Fleische. — Die Erbschaft der Personen macht einer wahren Erbschaft der Gesammtheit Platz; und diese bezweckte man doch allein bei der persönlichen Erblichkeit. Es werden also fortan nicht bloss Traditionen fortgepflanzt, sondern Kenntnisse, Geist und Verdienst. Die Erblichkeit ist in den Zustand der Wahl übergegangen."

„Machen wir jetzt den entgegengesetzten Weg und das Widerspiel des so eben Gesagten. Die Cooptation ist offenbar selbst eine Wahl. Aber der politische Körper, der aus dieser Wahl hervorgeht, ist nicht der Mandatarius eines Anderen, hängt weder von den beweglichen Wellen der Volkswahl, noch vom veränderlichen Hauche der executiven Gewalt ab; er reproducirt sich selbst, wie bei der Erblichkeit, und die Wahl hat deren Vorzüge, ohne an ihren Mängeln Theil zu nehmen. Der Zufall der Geburt macht der klaren Erkenntniss des Würdigsten Platz. Die Aristokratie ist selbst demokratisch geworden; und die stabilste Gewalt geht aus der Beweglichkeit der Wahlurne hervor."

Freilich kann man gegen dieses neue Prinzip gewichtige Einwände machen. Dem Verfasser sind sie nicht entgangen; und er sucht sie zu entkräften, indem er „Garantien gegen den so constituirten Senat" beibringt. „Könnten nicht," wirft er sich (S. 105.) ein, alle Wahlen das Gepräge der Parteilichkeit tragen, und die

Pairie sich so immer mehr in eine einseitige Richtung verliefen." Ein Pairsgebäck fällt in der Oekonomie der Politik des Verfassers fort. „Wählten die Pairs nicht nach Verdienst", antwortet daher mein edler Freund zuerst (S. 106.), „so würde die Presse solche Wahlen brandmarken." Die Pairie wäre aber in ihrem Rechte. „Statt eine solche Majorität zu brechen," entgegnet er ferner, „könnte man sie weichen lassen, wie die englische Aristokratie bei Gelegenheit der Emancipation der Katholiken, der Reformbill" u. s. w. (S. 107.) Wie unendlich langsam sind aber dann diese augenscheinlichsten Missbräuche, die von dieser Pairie als die wahren Palladien der Freiheit von Kirche und Staat mit dem glänzendsten Erfolg verfochten wurden, abzuschaffen! „Der öffentliche Geist," sagt der Herr Verfasser drittens, „ist allmächtig, sobald er lebendig wird." Wofür dann aber eine Constitution? Der Tod (S. 110.) scheint mir auch kein hinlängliches „Correctiv." Denn wenn auch die „zurückgebliebenen" Pairs aussterben, so kann die Wahl durch eine Erbschaft nach dem Geiste immer unterdessen herangewachsene Zurückgebliebene in den Schooss des Senats aufnehmen. Auch ist ein Bestätigungsrecht der Krone, ohne welches die vom Senat Gewählten nur Sitz, nicht Stimme haben sollen (S. 114.), bloss negativ; denn es kann wohl hindern, dass die neue Majorität sich verstärke, ist aber unfähig, sie zu brechen. Die Verweigerung des Budgets endlich (S. 121.) trifft nur die Minister und einen von ihnen gewählten, nicht unseren cooptirten Senat; es sei denn, dass die Deputirten die vom Staate ausgesetzte Rente der Senatoren verweigern könnten. Da diess aber die Hauptgarantie der Unabhängigkeit des Senats ist, so wäre damit die ganze Institution vernichtet. Diese Garantien scheinen also nicht genügend; auch sind es deren zu viele, als dass sie gut sein könnten.

Wollten wir (da in der Gesetzgebung doch nun einmal das demokratische Element vorwalten muss, wie in der Administration das aristokratische und in der executiven Gewalt das monarchische) einen neuen Vorschlag zu dem mit so vieler praktischen Sicherheit verfassten Werke unseres Herrn Verfassers machen, so wäre es der — da ja auch ein absolutes Veto der Krone gegen den constanten Willen beider Kammern praktisch undenkbar ist —, dem Senat etwa halb so viel Mitglieder als der Abgeordnetenkammer zuzugestehen, und wenn er zum dritten Mal ein von den Deputirten angenommenes Gesetz verwirft, die beiden Kammern als Eine votiren zu lassen, damit die sich so ergebende Majorität ihren Ausspruch zum definitiven Gesetz erheben könne.

3.

Die Ueberführung des philosophischen Gedankens in das Leben ist auch der Zweck der Schrift des Dr. Märcker: „Die Willensfreiheit im Staatsverbande." Sie ist eine Uebersicht und Erläuterung der aristotelischen Rhetorik, die der Verfasser zu dem Ende gibt, diese Kunst wieder aufzuerwecken, um dadurch die

Wiedergeburt der europäischen Menschheit zu politischer Freiheit und Selbstständigkeit einzuleiten. „Gleichwie die Rhetorik," sagt er (S. 51 — 52.) „im Verhältniss zu den anderen philosophischen Wissenschaften wiederherzustellen ist, so muss sie auch als integrirender Theil der Politik wieder aufgenommen werden; denn als solchen betrachten sie die Alten durchaus, da sie von der Politik die richtige Erkenntniss haben, dass sie ein Verhältniss Denkender zu Denkenden sei, nicht aber das Erheben einer einzigen bevorzugten Intelligenz über die Häupter von Millionen willenloser Geschöpfe, denen dieselbe sich allein bestimmend gegenüber stellt. Als Mittel zur Seelenleitung freier Menschen werden wir die Rhetorik erkennen, sowohl in der Wissenschaft, als besonders in der Praxis."

4.

Als ein philosophisches Curiosum ist es wohl erlaubt, die Aufmerksamkeit dieser Gesellschaft einen Augenblick auf „die Philosophie eines Eremiten," William Gravely, zu richten, der uns den „Grundriss einer höheren Philosophie" auf 63 Mitteloctavseiten für „zwei Thaler Courant" darbietet. Ein wahrhaft kostbares Geschenk! Es kommt von einem Manne, der gewiss auf sein Selbstdenken stolz ist; denn er coquettirt etwas, wie Schelling, mit seiner Heterodoxie. Der Widersacher, ruft er pathetisch aus (S. 45.), ging so weit, „dass er in den Priestern des sogenannten Christenthums sogar die Urwesenheit als ein Wesen bezeichnete, dessen Blutdurst in dem Blute Christi theilweise nur für diejenigen gesättigt sei, die an Christum glaubten." Auch erklärt er auf der folgenden Seite die ewigen Strafen für theologischen Unsinn. Nichts destoweniger verläuft er sich in einen theogonischen Prozess der phantastischsten Art, wo offenbar die Offenbarungen der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie ihre Früchte getragen haben, da kaum zu vermuthen ist, dass der Urquell dieses Grundrisses bis zu Jakob Böhme's Mystik heraufsteigen sollte. Mag Schelling an diesem Zerrbilde den Spiegel seiner eigenen Verirrungen erkennen, in sich gehen und davon ablassen! Oder sollte er sie wirklich als ein erfreuliches Zeichen der Zeit betrachten wollen, dass seine Mission eines rettenden Engels für die Philosophie in Erfüllung zu gehen beginnt?

Die höhere Philosophie ist unserem Verfasser nun die Darstellung des Positiven im Ursein (S. IV.); und dennoch soll (S. 12.) der Mensch nicht wissen, was die Thätigkeit des Absoluten vor dem Beginn des Daseins gewirkt habe; auch soll (S. 15.) der Geist nur durch Verneinung erkannt werden.

Das Lange und Breite von der Sache ist, dass in zeitlicher Unterschiedenheit zunächst ein Urzustand der höchsten Prinzipien geschildert wird, welches ungefähr auf die Trinitätslehre der älteren Hegelianer vor der Erschaffung der Welt hinausläuft. Darauf folgt in der Zeit „eine zeitbeginnliche Urschöpfung;" was eine

Schelling'sche Dämonologie vorstellt; und erst drittens kommt die sinnliche Schöpfung herein. Der Vater heisst die Urwesenheit. Der Sohn ist unmittelbar aus ihr hervorgegangen; „das im Sohne der Urwesenheit von ihr ausgegangene Urebenbild ihrer selbst wird auch der selige Geist genannt“ (S. 40.) Die erste aus dem Sohne der Urwesenheit entsprungene Ebenbildlichkeit wollte sich nicht ihrem Willen hingeben; und das ist der Fürst dieser Welt. Bei Jakob Böhm ist Lucifer der Erstgeborene Gottes. Hier tritt die Gottheit zum Teufel in das Verhältniss von Grossvater und Enkel; und man muss gestehen, der Widersacher ist noch immer hinlänglich hoher Abkunft. Um die Nachgeborenen zu retten, entäusserte sich die Seele des Erstgewordenen ihrer Herrlichkeit, dieselben durch ein allgemeines Naturgesetz (den Lebensmagnetismus der Natur) an sich zu binden. „Durch dieses Gesetz ward der Erstgewordene zum allgemeinen Naturgeist, zum Herrn, Diener und Träger der Natur“ (S. 38). Es ist nach Schelling die zur kosmischen Potenz gewordene zweite Person der Gottheit. Bei unserem Verfasser ist sie die Elohim, während der Sohn in seinem Urstand Jehova sein soll.

Endlich schöpft man Athem; es kommt ein Kapitel: „Allgemeine Grundlinien der Entwickelung des socialen Lebens“ (S. 50). Es ist nur vier Seiten lang, und die Quintessenz in dem Satze enthalten: „Alle Staaten beruhen auf der Verkehrtheit und Widersprüchlichkeit der menschlichen Natur, die ohne den Zügel des Gesetzes bis zum Canibalismus ausartete. Wie tief muss da die menschliche Natur gesunken sein! In den Priestern schildert der Antagonist den tiefen Verfall der Menschheit als eine weise Einrichtung der Gottheit, und macht diese dadurch zum Urheber des menschlichen Elends, wozu eine grosse Lügengabe erforderlich ist“ (S. 53 — 54).

Ohe jam satis est, pueri, sat prata biberunt.

5.

Hieran schliesst sich ein Aufsatz aus dem „Neuen Repertorium für theologische Literatur und kirchliche Statistik,“ besonders abgedruckt unter dem Titel: „Schelling und die Theologie.“ Der Verfasser hat es zu vertreten, wenn es in allen Verjüngungen Schellings „nur Eine Entwickelung dieses Genius von 1792 bis heute“ sieht: nämlich „die dem deutschen Geiste nothwendige Entwickelung aus Aufklärung, Kriticismus, Rationalismus, Subjectivismus durch Objectivismus und Idealismus zum innerlich erfassten und durchgeisteten — nicht Dogmatismus, sondern Positivismus des Christenthums.“ Das Schiboleth der Richtung, welcher der Verfasser angehört, ist damit ausgesprochen. Aber eigenthümlich ist die Art, auf die er zeigen will, „dass dieser königliche Geist sich an der Spitze der Widergeburt des deutschen, aus den Trümmern der Welt sich zu Gott emporrichtenden Vaterlandes erhielt.“ Nach des Verfassers eigener Computation habe sich nämlich seit Schel-

lings Auftreten in Berlin 26 Schriften, unter Anderem von Marheineke, Paulus, Rosenkranz, Michelet, Frauenstädt u. s. w. gegen ihn ausgelassen, die ein „unwürdiges Schauspiel" um ihn her aufgeführt haben. „Das Vaterland muss darüber trauern; denn diese Sudeleien haben es mit Schmach bedeckt. Zum Glück nur sind die lautesten Hunde die ungefährlichsten." Dagegen tritt keine Seele für Schelling in die Schranken! Und wie erklärt diess der Verfasser? „Das ist diese Zeit mit ihrem nach Aussen gekehrten, durch Leidenschaft zerrütteten Angesicht; würden wir nicht noch in einer Periode geistiger und wissenschaftlicher Tyrannei leben, der gegen Schelling erregte Scandal wäre nicht möglich gewesen." Der Verfasser vergisst, dass, wenn das Vaterland so beschaffen sei, es auch über diesen Scandal — freilich aus einem anderen Grunde — nicht trauern konnte. Voraus ersieht nun aber der Verfasser den gewissen Sieg dessen, der dieses Aergerniss gegeben? „Wusste Schelling, dass er in eine Wüste komme, war er darauf gefasst, dass die Hungernden und Dürstenden ein grosses Geschrei gegen ihn erheben würden? Wir sind davon überzeugt. Dann aber kann er nur auf die tiefer liegenden, zum Theil noch schlummernden Kräfte der Zeit und auf den Geist der Zukunft sich verlassen haben. Und wahrlich, er hat sich darin nicht getäuscht; sein prophetisches Auge hat richtig gesehen." Also wenigstens das Geheimniss, warum seine Philosophie der Offenbarung noch immer Geheimniss bleiben soll, ist endlich offenbar geworden! Die jetzige Generation, die wie hungernde Hunde ihn anbellt, soll kein Stück vom Brode des ewigen Lebens bekommen. Die noch ungeborne Generation ist allein würdig, das ungeborne System zu geniessen und zu benutzen. Den Ruhm, ein solches noch einst zu geben, will Schelling sich aber doch im Leben vorweg nehmen. Und dieses Spiel, man bedenke, spielt er seit 40 Jahren, man kann nicht sagen ohne Glück!

Michelet.

III.

Herr v. Drieberg und die Physiker.

Kritische Miscelle.

Der rüstige Kampf des Herrn v. Drieberg gegen die Physiker fängt an, für diese eine bedenkliche Wendung zu nehmen. Schon erheben sich Stimmen für den als Dilettanten Verschrieenen; schon wagen Physiker von Profession sich auf den Kampfplatz, weil sie den Angriff doch ehrenhalber nicht länger ignoriren können. Der richtige Blick, der einst Göthe leitete, die Newton'sche Farbentheorie umzustürzen, hat auch Herrn v. Drieberg zur Widerlegung Toricelli's geführt. Beide Männer stützen sich dabei auf die Lehren der Griechen, die eben einer reinen Naturanschauung näher standen, als der durch metaphysische Kategorien bereits eingenommene Verstand der modernen Physiker, wiewohl ich, was die Theorie von der Elasticität der Luft betrifft, auch den Griechen nicht ganz Recht gebe.

Zwei Punkte sind es nun, die bei dem vorliegenden Streite sehr wohl zu unterscheiden sind: der eine ist die Widerlegung des Luftdrucks durch Herrn v. Drieberg; der zweite seine Erklärung des Barometers durch eine andere Naturkraft. Das Erste hat Herr v. Drieberg in's vollständigste Licht gesetzt. Wie gewiss er aber auch seiner Sache ist, so ist er doch zugleich überzeugt, dass die Physiker die Wahrheit noch hundert Jahre unterdrücken werden. Wohl möglich! Was kümmert das aber den Wahrheitsforscher? Das Zweite gibt Herr v. Drieberg selbst als eine blosse Hypothese, die nicht unantastbar sei; und hier würde ich mir eine Modification in der Auffassung anzubringen erlauben. Hätten wir aber auch Beide Unrecht, so würde die Falschheit unserer Erklärungen doch nicht die Richtigkeit des Luftdrucks beweisen, da das Barometer immer noch eine andere Erklärung zuliesse. Doch zur Sache! Vergessen wir aber dabei den Wahlspruch Göthe's nicht, dass, wenn die Philosophie sich in den Streit mischt, auch sie dahin sehen muss, dass Alles, was sie behauptet, im Angesichte der Natur wahr sei.

Herrn v. Drieberg's Hauptargument ist darum so schlagend, weil es aus den eigenen Prämissen der Physiker folgt. Ein Körper, sagen sie, verliert in einem flüssigen Medium so viel an seinem Gewichte, als der Theil des Mediums wiegt, den er verdrängt. Ist er z. B. so schwer als Wasser, so ruht er im Wasser: schwerer, so sinkt er, d. h. drückt nach unten: leichter, so steigt er, d. h. drückt nach oben. Wasser in Wasser, Luft in Luft ist also ohne Druckkraft; Fallkraft und Steigekraft heben einander auf. Luft in Luft ist also in vollkommenem Gleichgewicht: sie drückt wohl als Ganzes auf etwas Anderes, aber ihre Theile drücken sich nicht in sich. Müssten wir sonst auch nicht durch den ungeheueren Luftdruck so vieler tausend Pfunde unser armes Gehirn so platt gedrückt sehen, wie ein Brett? Denn dass der Druck ebenso vieler Pfunde von unten uns retten soll, vergleicht Herr v. Drieberg sehr gut mit einem Schraubenstock, der uns um so gewisser zerquetschen müsste. Und doch merken wir von diesem Unsinn der Theorie, Gott sei Dank, nichts! Wollen die Physiker nun hier auch im Angesichte der Natur Recht behalten? Um es zu behalten, erwiedern sie: Wir würden den Druck schon merken, wenn unser Kopf luftleer wäre. Die luftigsten Hirngespinnste sind freilich darin geblieben! Die Hypothese des Leeren ist aber auch so eins der eingesteiften Vorurtheile des Verstandes, die ein witziger Physiker (bei Herrn v. Drieberg, §. 74, S. 101 der dritten Auflage), dessen Manier wir als die eines unserer geachtetsten Collegen zu erkennen glauben, seine „Steigbügel" nennt, ohne die er, als guter Cavallerist, nicht Schule reiten könne. Bändigen kann man damit allerdings das edle Ross der Natur; man wird ihm dann aber nicht folgen wollen, wohin es uns trägt. Aus diesen Steigbügeln also die Physiker zu heben, darauf kommt es einzig und allein an.

Die Erwähnung des Leeren führt mich auf den zweiten Punkt. Anziehende Elasticität, sagt Herr v. Drieberg hier sehr gut, muss für die Erklärung der Barometererscheinungen an die Stelle des Luftdrucks treten: nur dass Herr v. Drieberg, um die Anziehung zu erklären, nicht, wie der Grieche Heron, seine Zuflucht zu den Atomen hätte nehmen dürfen, weil sie derselbe Gallimathias als das Leere sind, der ebenso wenig Stich hält Angesichts der Natur. Göthe hat nun in tiefem Natursinne ein inneres Leben der Atmosphäre erkannt, einen Wechsel von Zuständen derselben in ihrem Verhältniss zur Erde; und lassen wir auch in der Göthe'schen Ansicht fallen, was der unklaren Form der Darstellung angehört, nämlich eine Verschiedenheit in der Anziehungskraft der Erde auf den Dunstkreis, so würden die Barometererscheinungen etwa folgende Erklärung zulassen. Das Schweben der Quecksilbersäule in der Röhre lässt sich allerdings so fassen, wie Herr von Drieberg es thut: nämlich als ein Angezogensein des Quecksilbers durch die Saugkraft der sehr expandirten Luft über ihm. Der meteorologische Prozess ist aber ein Wechsel zwischen Spannung und Erschlaffung der Atmosphäre. Alle Ausdünstungen zehrt die Atmosphäre in

sich auf, und gewinnt dadurch eine grössere Spannkraft, Intensität und Dichtigkeit. In diesem Zustande grösserer specifischer Schwere steigt die Quecksilbersäule, weil sie in dem schwereren Medium leichter wird, und also von der ausgedehnten Luft über ihr stärker angezogen wird. Der andere Zustand ist der der Wasserbildung, wo die Atmosphäre, aufgelöst und zersetzt, ein geringeres Gewicht zeigt; hier fällt die Quecksilbersäule, weil sie in dem leichteren Medium eine grössere Schwere erlangt, mit der sie der erwähnten Anziehung mehr Widerstand leisten kann. Auf die Frage, warum das Barometer auf hohen Bergen fällt, antwortet Herr v. Drieberg: Vielleicht ist die Luft darum unten dichter, weil sich die schweren Theile daselbst sammeln. Das ist freilich nur eine tautologische Erklärung. Ich möchte daher hinzufügen; weil die Prozesse der Verdunstung der Erde und der Wolkenbildung in den unteren Regionen der Atmosphäre Stoff finden, so ist hier der Sitz dieses Gegensatzes von Spannung und Erschlaffung, Zusammendrückung und Ausdehnung der Luft. Je höher wir aber im Dunstkreis steigen, desto mehr entfernen wir uns von dem Ausdünstungsprozesse der Erde, desto geringer wird also auch die Intensität der Atmosphäre sein.

Ich wiederhole es, diese Barometererklärung könnte falsch sein; nichts destoweniger hat Herr v. Drieberg die Absurdität des Luftdrucks mit sonnenklaren Beweisen zu Boden geworfen. Ja, die Erklärung des Barometers durch die Physiker und die des Herrn v. Drieberg könnten möglicher Weise (was hier aber auszuführen, der Raum verbietet), als zwei verschiedene Formeln einer und derselben Sache, sich auf einen und denselben Ausdruck reduziren lassen. Das wird der glückliche Ausweg sein, den die Physiker zuletzt einschlagen werden. Immer müsste der Luftdruck in Luft stillschweigend von ihnen aufgegeben werden, wie die Zusammensetzung des Lichts, der Wärmestoff und so viele andere Dinge; den Luftdruck auf einen anderen, nicht in Luft befindlichen Körper läugnet aber Herr v. Drieberg gar nicht.

Michelet.

IV.

Aesthetik.

Die Idee der Schönheit und des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit.

Von

Theodor Mundt.

Verlegt von M. Simion in Berlin. 1845. 8. S. VIII. 390.

„Die Aesthetik," sagt Herr Mundt S. 35., „wird es jetzt besonders mit der eigenthümlichen Erkenntniss des menschlichen Selbstbewusstseins in der Form der Kunst zu thun haben, und sie wird vorzugsweise auszuführen haben, wie, durch welche Organe und in welchen Formen diess Selbstbewusstsein ein künstlerisch schaffendes wird." Ein guter Gedanke! Herr Mundt fühlt es, dass unseren Systemen der Aesthetik noch ein wesentlicher Bestandtheil abgeht, nämlich die Phänomenologie des künstlerischen Geistes. Das könnte aber unseres Erachtens nur die Arbeit eines Mannes sein, der — selbst mit Dichtergaben ausgerüstet — auf dem Boden der gründlichsten philosophischen Durchbildung stünde und zugleich über eine reiche Anschauung der Kunstgeschichte zu gebieten hätte. Denn es gilt hier nichts Geringeres, als den absoluten Geist der Poesie in seinem Mittelpunkte zu ergreifen und seine ewige Entfaltung aus dem Urgrunde der gesammten Menschheit zu offenbaren. Es handelt sich hier um das philosophische Weltgedicht, in welchem alle Stimmen des poetischen Bewusstseins sich zur Harmonie auflösen sollen, um die ästhetische *divina comoedia*, die vor keinem Abgrunde der Anschauung und des Gedankens zu erbeben hat und die Kraft in sich trägt, alle Läuterungsprozesse des Genius zu begleiten, um endlich an seiner Seite in das Empyreum göttlicher Schönheit einzutreten. Wer fühlt den Beruf in sich, diese Messe des absoluten Dichtergeistes zu lesen und die Ferver's der gesammten Kunstgeschichte zu einem solchen Feste aller Seelen zu versammeln? Wen der Geist dazu geweiht hat, der zaudere nicht, zu thun, was seines Amtes ist!

Wie nachhaltig ein Werk dieser Art nicht bloss auf die ästhetische Kritik, sondern auch auf die Produktion einwirken müsste,

leuchtet wohl von selbst ein, und wir pflichten desshalb dem Verfasser bei, wenn er an jener Stelle fortfährt: „Dadurch wird freilich die Wissenschaft von der Produktion nothwendig auch auf die Produktion selbst zurückwirken müssen und eine Zukunft derselben anzuerkennen haben. Denn diese wissenschaftliche Begründung des produktiven Thätigkeitstriebes muss diese produktive Thätigkeit vorzugsweise als eine ewig lebendige und unversiegbare nachweisen, und wir werden daher von diesem Standpunkte aus die Kunst nie als etwas Vergangenes, sondern als ein jedem vollkommenen menschlichen Bildungszustande nothwendig und wesentlich Angehöriges betrachten müssen." Mit der letzteren Bemerkung tritt Herr Mundt den bekannten Aeusserungen in der Einleitung zur Hegel'schen Aesthetik entgegen und macht die ewige Berechtigung der künstlerichen Schönheit dem wissenschaftlichen Gedanken gegenüber geltend. Doch geht er offenbar viel zu weit, wenn er aus solchen Aeusserungen, die gar nicht im Zusammenhange mit dem ästhetischen Systeme Hegel's stehen, Consequenzen für die ganze Stellung dieses Denkers auf dem künstlerischen Gebiete zieht. Denn so wenig der Philosoph sich durch die von Hegel aufgestellte Metaphysik des Schönen befriedigt finden kann, so entschieden wird er die im zweiten und dritten Theile der Hegel'schen Aesthetik auftretende geniale Druchdringung des Concreten, sowohl hinsichtlich der historischen Entfaltung der in der Kunst veranschaulichten Weltansicht, als auch in Bezug auf das System der einzelnen Künste und der Dichtgattungen anerkennen und bewundern. Ein Mann, der mit dieser Plastik der poetischen Anschauung und zum Theil mit dieser feurigen Begeisterung von den Produktionen der Phantasie gesprochen hat, wie Hegel, muss wohl — seinen sonstigen Versicherungen zum Trotze — einen tiefen Glauben an die noch immer gegenwärtige, lebendige und durch die Speculation keineswegs antiquirte Kunst in sich getragen haben. Wenn aber Herr Mundt S. V. die Behauptung aufstellt: „der Hegel'schen Aesthetik werde man zwar ihre grossen Verdienste nicht absprechen können, die jedoch rein logische und dialektische seien, indem der absolute Denker den Organismus des wissenschaftlichen Gedankens auch auf dem Gebiete der Kunst durchzuführen und anzuwenden gesucht habe und der Ausgangspunkt dabei das vorhandene philosophische System in seinen bestimmten Kategorien, nicht die lebendige Unmittelbarkeit des Völkerdaseins selbst gewesen sei, wesshalb die Kunst bei Hegel nicht in ihrer wahren und unmittelbaren Freiheit habe zur Anerkennung gelangen können, sondern hier recht eigentlich hinter die Philosophie zurücktreten müsse," so verweisen wir den Verfasser vorerst auf die Darstellung des orientalischen Geistes im ersten Bande der Aesthetik und fragen ihn, ob er einen deutschen Geschichtschreiber zu nennen wisse, dem ein mächtigeres Organ für die Auffassung „lebendiger Unmittelbarkeit des Völkerdaseins" zu Gebote gestanden habe, als unserem Hegel? Sodann machen wir ihn auf die grossartigen

kunstgeschichtlichen und ästhetisch-kritischen Partien der Aesthetik aufmerksam, in denen Winckelmann's Geist, aber durch umfassenderes Wissen und tieferen Ernst des Gedankens und der Gesinnung gereinigt, aus seinem Grabe auferstanden zu sein scheint, z. B. auf die Abschnitte von dem Pantheismus der Kunst Bd. I. S. 457. flg., von der religiösen Liebe in der romantischen Kunst Bd. II., S. 149. flg., von der Liebe als dem romantischen Ideale S. 178. flg., von dem Wesen der Malerei im dritten Bande, vorzüglich S. 33. flg , sowie von der geschichtlichen Entwickelung derselben, S. 101. flg., vom Epos, S. 331. flg., besonders vom homerischen, und von der Geschichte der Lyrik, S. 466. flg. Dass aber Hegel seinen „Ausgangspunkt" nicht von der „lebendigen Unmittelbarkeit des Völkerdaseins selbst", sondern von dem „vorhandenen philosophischen Systeme in seinen bestimmten Kategorien" nimmt, liegt ganz und gar in dem Sinn und Geiste seiner Aufgabe, die eine rein-wissenschaftliche ist und darum ein dilettantisches Hin- und Herreden, Raisonniren und Phantasiren, wie Solches in ästhetischen Damencirkeln und theilweise auch in der Mundtischen Aesthetik an seinem Orte sein mag, nicht zulässt. Es ziemt sogar dem Philosophen, nicht bloss, wie der Verfasser von Hegel meint, seinen Ausgangspunkt von einem vorhandenen (vielmehr: von einem freigeschaffenen oder mit Freiheit anerkannten) Systeme zu nehmen, sondern dasselbe in die kleinsten und verborgensten Fasern der positiven Wissenschaft eindringen zu lassen und das Gegebene ganz und gar in den speculativen Gedanken umzuwandeln. Wenn er dabei bestimmte Kategorien in Anwendung bringt und sich nicht in flauen und nebulösen Phrasen gefällt, so wird ihn Herr Mundt desshalb gewiss nicht tadeln wollen. Vielmehr läge es wohl nur an der Unsicherheit seiner eigenen Kategorien, wenn es scheinen möchte, als habe er einen Vorwurf der Art gegen den grossen Systematiker im Sinne gehabt. Glaubt nun der Verfasser ernstlich, eine strenge philosophische Durchdringung der concreten Schönheit könne nur dazu dienen, die letztere in ein schiefes Licht zu stellen und das Wesen derselben nicht — wie es der Philosophie zukäme — zu verklären, sondern, wenigstens theilweise, zu vernichten, so begreifen wir überhaupt nicht, wie er auf den Einfall gerathen konnte, selbst eine Philosophie des Schönen zu schreiben, er müsste denn auf gut theologisch die Speculation als blosse Magd der Kunst und des ästhetischen Lebens betrachten, wofür sie sich höflichst bedanken würde. Dass sie sich wenigstens nicht in die Dienste des Herrn Mundt begeben hat, geht aus der Rath- und Hilflosigkeit hervor, mit welcher er sich in den meisten Fällen selbst zu bedienen sucht. Seine Ausfälle auf Hegel, dem er zwar auf dem ästhetischen Gebiete seine „grossen Verdienste" nicht abstreiten will, machen übrigens einen um so unangenehmeren Eindruck, als Herr Mundt hinsichtlich der wissenschaftlichen Darstellung, des akademisch-rednerischen Colorits und selbst einzelner durchaus particulär-eigenthümlicher Wendungen des grossen Philosophen geradezu als Nachahmer desselben auftritt. Schade für

einen Mann von diesen stylistischen Talenten und dieser lebensfrischen Anschauung, dass er sich so weit vergessen, seine Selbstständigkeit so leicht aufgeben konnte! Wer im Hegel'schen Idiome reden will, der muss das System dieses Meisters gründlich studirt, seinen Gehalt sich ganz zu eigen gemacht haben, in dem muss der Standpunkt Hegel's zum Pathos geworden sein. Uebrigens wird sich in solchem Falle ein Mann von freiem Streben und gesundem Selbstgefühle nicht anders zu seinem Vorbilde und den von demselben herausgeschaffenen sprachlichen Stoffen verhalten, als etwa Aeschylos zum Homer, von welchen jener etwas ganz Anderes, als Reproduction des poetischen Styles im Sinne hatte, wenn er behauptete, seine Dichtungen seien Brocken, die er vom Tische des jonischen Sängers aufgelesen habe.

Was nun die Systematisirung des gegenwärtigen Lehrbuches anbetrifft, so beschäftigt sich der erste Theil mit der Idee der Schönheit, der zweite Theil mit dem Kunstwerke als der verwirklichten Schönheitsidee. Der erste Theil enthält nicht bloss die Metaphysik des Schönen, vielmehr handeln davon bloss 6 Abschnitte desselben, nämlich 1. von der Erkenntniss der Schönheit, 2. von dem Schönen als Idealismus der Unmittelbarkeit, 3. von der Idee der Unmittelbarkeit in der Philosophie, 4. von den näheren Bestimmungen dieser Idee, 5. vom Schönen als dem Charakteristischen, 6. vom Bilde und vom Gedanken. Die übrigen 25 Abschnitte greifen in die Phänomenologie des künstlerischen Geistes (so die Lehren vom Genius, vom Talent und Genie, von der Phantasie, u. s. w.) und in die geschichtliche Darstellung der Kunstideale (so die Abschnitte vom symbolisch-mythischen Ideale, vom plastischen Ideale des Hellenismus, u. s. w.) ein. Der zweite Theil dagegen beschäftigt sich noch ausser dem Kunstwerke mit der Naturschönheit und befasst unter dem Begriffe des Ersteren auch die schöne Persönlichkeit, was nur bei einer sehr einseitigen Auffassung der letzteren möglich ist.

Aus den metaphysischen Partieen theilen wir einige Hauptsätze mit. S. 54. Die „geheimnissvollen Bewegungen, mit denen das Schöne die ganze Welt durchdringt, sie weisen — nur auf die in der Welt unendlich zersplitterte göttliche Idee zurück, die zur wahren Einheit mit der Welt zu erheben, zur vollen Durchdringung mit der Wirklichkeit zu bringen, überall von den Bildnerversuchen der Schönheit erstrebt wird, — — — die Schönheit ist selbst dieses Heimathlichwerden der Idee in der Wirklichkeit, sie ist die als Wirklichkeit gestaltete Idee selbst, gestaltet mit dem besonderen Zwecke, in die Anschauung zu treten, als höchster Schein der Wirklichkeit.“ Ferner S. 57. „Die Kunst des Schönen hat es mit der Absolutheit der Form zu thun, in welcher alle Idee aufgeht, aber so, dass sie darin zur Erscheinung kommt. Denn das ist eben das Schöne, dass die Idee in die Erscheinung tritt, aber nicht die Erscheinung zerfrisst, wie es bis jetzt vorzugsweise der Philosophie Werk gewesen. Das

Schöne, als diese absolute Form der Wirklichkeit, wird aber darin zum eigentlichen Idealismus der Unmittelbarkeit, und wir haben in diesem Sinne das Schöne vorzugsweise als den Idealismus der Unmittelbarkeit zu bestimmen.“ Dieses Prinzip, das der Verfasser S. VI. als ein von ihm „neu aufgestelltes“ bezeichnet, wird sodann, nachdem er sich über den Standpunkt Hegel's und Schelling's verbreitet und unter Anderem bei dieser Gelegenheit (S. 58.) einen „giftigen Krebsschaden der Hegel'schen Philosophie“ aufgedeckt hat, von Seite 64. an entwickelt. „Das unmittelbare Leben ist nicht das endliche Leben, sondern es ist das sich vollbringende göttliche Leben der Wirklichkeit; es ist die ächte, unversiechliche Quelle der Thaten und Begebenheiten, die Unmittelbarkeit ist die That der Gottheit selbst, die That ihrer Verwirklichung.“ Der Verfasser stellt, wie es nach dieser Stelle scheinen könnte, die Existenz der Endlichkeit ganz und gar in Abrede; Alles, was ist, präsentirt sich ohne Weiteres als Lebensentfaltung der Gottheit. Hiermit wären wir dann über alle Qualen und Widersprüche des Bewusstseins glücklich hinausgehoben, wir hätten nichts Weiteres zu thun, als die Frucht des Absoluten, die uns allenthalben in süsser Reife von den Bäumen der Wirklichkeit entgegenwinkte, zu brechen und zu geniessen. Wir könnten uns dann auch die Mühe des künstlerischen Schaffens ersparen; denn im Grunde müssten wir doch die ganze Welt, wie sie da ist, für das freie Dasein der Idee, für reine Erscheinung derselben, für schön halten; es käme nur auf uns an, die Dinge etwas genauer zu betrachtea, und wir würden die Poesie überall schon fix und fertig uns entgegenkommen sehen. Doch lassen wir Herrn Mundt weiter reden. S. 70. „Das unmittelbare Leben der Völker ist — weder ihre endliche Wirklichkeit, noch ihr Naturzustand, aus dem sie herausgedrängt worden durch die Entwickelung der Geschichte, sondern es ist die sich fortgestaltende wahre Lebenskraft selbst,“ [die sich aber doch allenthalben zum Kampfe mit der Lüge, d. h. mit dem Reich der abstracten, partikulären Endlichkeit, genöthigt sieht], die sich unaufhörlich dadurch zum Bewusstsein bringt, dass sie sich gestaltet, es ist das ächt menschliche und geschichtliche Leben, das sich ganz und gar hat, indem es sich in die Zukunft hinein entwickelt.“ Ich dächte doch, nur derjenige habe sich selbst, der sich selbst zum Gegenstande des Bewusstseins mache; denn diess ist die einzig denkbare Weise, wie man sich selbst in Besitz nehmen kann. Auf dieser Selbsterfassung ruht aber die geschichtliche Entwickelung des Menschen, im Gegensatze zur naturnothwendigen der Thiere, die eben „in die Zukunft,“ oder, wie man sprüchwörtlich sagt, in den Tag hinein leben. „Jede gewaltsame und durch Umwälzungen erworbene Erkenntniss,“ heisst es weiter, „wieder unmittelbar zu machen, d. h. sie hinein zu gestalten in den Lebensprozess der Wirklichkeit, diess ist der eigentliche Bewegungspunkt jeder Zeit, auf dem sich ihr Schicksal entscheidet.“ Ganz richtig! Die Philosophie darf nicht bloss im System, im Buche oder Kathederhefte stehen bleiben, sie muss vielmehr in

den Staat, in die Gesellschaft, in die Familie u. s. w. eindringen und ihre Resultate in Lebensluft umwandeln, die wir einathmen, ohne uns dessen bewusst zu werden. Auf diese Weise bildet sich jene Naivität der Freiheit, die mit der zweiten, d. h. im Geiste wiedergeborenen Kindschaft der christlichen Ethik vollkommen übereinstimmt. „Auf verschiedene Arten," sagt Herr Mundt, „können die Völker solche Vermittelungen erfahren, aus denen sie jedesmal, mit Bethätigung aller ihrer historischen Kraft, ihre Unmitlelbarkeit wieder herzustellen suchen werden. Die Vermittelung durch die Philosophie haben wir schon im Allgemeinen betrachtet, und die Geschichte der sich abwechselnden und verdrängenden Systeme liefert gerade den nachdrücklichsten Beweis, dass jedes System der Erkenntniss immer wieder von dem unmittelbaren Leben weggezehrt wird und darin seinen Untergang zu finden" [Herr Mundt will sagen: aufgehoben zu werden] „bestimmt ist, indem es sich in das Fleisch und Blut derselben, in eine hinwandelnde (?) Thatsache umbilden muss. Das Höchste, was eine Philosophie zuletzt werden kann, ist doch nur wieder das gestaltete Leben selbst, die Unmittelbarkeit." Gut! Die Philosophie soll allerdings in diese Unmittelbarkeit übergehen; aber abgesehen davon, dass es, die Weltgeschichte im grossen Ganzen angesehen, bis dahin so ziemlich bei diesem Sollen geblieben ist, so würde selbst durch ein völliges Aufgehen der philosophischen Resultate in der Wirklichkeit die Philosophie, als die wissenschaftliche Erfassung des wahren und ewigen Lebensgehaltes, keineswegs überflüssig gemacht werden, sowie denn auch nicht zu erwarten stünde, dass sie auf ihrem jeweiligen Standpunkte verharren und nicht, wie es bis dahin immer geschehen ist, dem wirklichen Leben als Prophetien und Lehrerin voraneilen würde. „Darum blühen alle philosophischen Systeme so rasch wieder ab und müssen so rasch vergehen," [wir behaupten, dass bis jetzt noch kein **philosophisches** System verblüht und vergangen sei, sondern dass sie alle noch leben], „weil jede menschliche Erkenntniss doch zuletzt wieder in Stoff sich verwandeln muss, in den Stoff der in göttlicher Macht dahinwandelnden Wirklichkeit," [zu der übrigens der Mensch mit seinem Denken, sogar der Philosoph, und wenn er auch weiter nichts, als ein realisirter Einfall des göttlichen Humors wäre, in jedem Falle mitgerechnet werden müsste.] S. 72. flg. „In allen wirklich gesunden Lebenszuständen erweist sich daher die Unmittelbarkeit als das waltende göttliche Lebensgesetz, das seine Befriedigung findet in der That und zu sich selbst gekommen ist in der Gestalt. Das Schöne ist die Unendlichkeit dieser Unmittelbarkeit, und nicht bloss die Einheit des Bewussten und Bewusstlosen im Kunstobjecte, wie es Schelling in seiner Definition genannt hat. Denn das absolut Unmittelbare, das in der Schönheit und in der Kunst zur Erscheinung kommt, hat auch stoffartig gar nichts Bewusstloses mehr an sich, sondern es ist das gestaltete Bild jener göttlichen Lebenseinheit selbst,

in welcher das Bewusstsein als die treibende Lebenskraft in der Wirklichkeit selbst gesehen wird.“ Im Schönen also macht es die Idee an und in der Wirklichkeit selbst offenbar, dass diese nichts ist, als die Lebensentfaltung der Idee selbst. Das Schöne vergegenwärtigt die absolute Tiefe der Unmittelbarkeit. Der Geist wird in ihm als in Natur und Sinnlichkeit ganz aufgegangen und darin bis in die feinsten Fasern lebendig angeschaut. Damit ist aber die Bewusstlosigkeit des Stoffes nicht aufgehoben, vielmehr nur die Bedeutung desselben herausgestellt. Eine Blume, ein Strom, eine Landschaft treten im Kunstwerke als Symbole des Geistes, als Prophezeiungen der Freiheit auf, — sie selbst aber erheben sich dadurch nicht über die Stufe bewusstloser Natürlichkeit. So wird in der Skulptur die architektonische Schönheit des Leibes zwar in ein Organ umgewandelt, in dem sich die freie Persönlichkeit zur sinnlichen Erscheinung bringt; aber die Glieder als solche geben dadurch den Zustand der Bewusstlosigkeit nicht auf. Selbst der freie Inhalt, wie ihn der Meister des Werkes offenbart, tritt nur theilweise im Bewusstsein aus ihm heraus; er wird selbst überrascht, wenn er seine Arbeit vollendet vor sich stehen sieht, und begreift gar nicht, wie das Alles unter seinen Händen hat wachsen können. Der fremde Betrachter sogar muss es sich eingestehen, dass in seinem Inneren durch das Kunstwerk solche Wirkungen hervorgebracht werden, die er sich niemals in Worten ausdrücken und klar machen kann, dass er durch die Aufnahme des Schönen in seinem verborgenen Seelenleben, wohin kein Blick der Beobachtung und Betrachtung zu dringen vermag, wie durch geheime Zaubermächte genährt wird. Der Verfasser deutet diess selbst an, wenn er gleich darauf sagt: „Das Ideal ist allerdings das Absolute, aber nicht das begriffsmässig Absolute,“ — also nicht das Absolute, wie es im vollen Bewusstsein, d. h. im Elemente des reinen Gedankens, sich darstellt, „welches gar keine Existenz hat,“ *quod est demonstrandum*, „sondern das Absolute erschienen,“ d. h. in der Endlichkeit und Wirklichkeit vergegenwärtigt „als das Unmittelbare, welches existirt,“ soll heissen: als die Idee, welche unmittelbar existirt. Mit dem sogleich darauf folgenden Satze: „Das Ideal, welches wir heutzutage suchen und wollen, es muss ein existirendes sein, und kein anderes kann und darf uns mehr in allen unseren Zuständen befriedigen,“ tritt aber der Verfasser mitten in den Kreis der Weltanschauung hinein, die uns in der Hegel'schen Logik eröffnet wird, und so muss er sich am Ende doch zu den Ueberzeugungen seines Gegners bekennen. Wie wenig indessen der Genius der Dichter bis auf diesen Augenblick mit einer solchen Betrachtungsweise der Dinge einverstanden gewesen ist, das lehrt die Geschichte der Literatur auf allen ihren Blättern und würde in einer auf der Grundlage derselben erbauten Phänomenologie des poetischen Bewusstseins mit besonderer Umsicht entwickelt werden müssen. Dass die Welt nicht so beschaffen ist, wie sie sein soll, sondern dass „etwas

krankt im Staate Dänemark," sagt uns die gewöhnlichste äussere Erfahrung, sagt uns der tiefe Zwiespalt in unserem Bewusstsein, sagt uns die Geschichte der Religion und der Philosophie, und die Kunst darf und kann, als Offenbarungsform der Wahrheit, von keinem anderen Standpunkte, als von diesem, ausgehen. Doch wir wollen Herrn Mundt weiter reden lassen: „Das höchste Heraustreten der Schönheit an einem Menschen, das uns am meisten entzückt, wird immer jene seine unendliche Unmittelbarkeit sein, jenes unendliche Menschsein in ihm, das seine Absolutheit durch Augen, Züge, Gesicht und Bewegung in die unmittelbare Erscheinung hinaustreten lässt. Wir sind schon früher zu der Bemerkung gelangt, dass der wahre Begriff der Schönheit zugleich der wahre Begriff des Lebens ist. Wenn wir aber den Begriff des Lebens vorzugsweise dahin bestimmen wollen, dass es das organisch gewordene richtige Verhältniss von freier Bewegung und nothwendigem Gesetze ist, so tritt uns darin zugleich jener siegreiche Organismus der Schönheit entgegen, der das Räthsel dieses Einsseins von Geist und Materie in sich gelöst hat." Das Leben ist allerdings ein Moment der Schönheit; aber nicht alle Stufen des Lebens entsprechen dem Standpunkte der Schönheit. Folglich ist der Begriff des Lebens nur eine einzelne Bestimmung im Begriffe der Schönheit. Was aber die freie Bewegung betrifft, so gehört sie bekanntlich nicht allem Leben an, wie sich denn z. B. die Pflanze lediglich nach dem Gesetze der Nothwendigkeit entfaltet. Ausserdem hat es die Schönheit nicht bloss mit der Ausgleichung von Geist und Materie, sondern auch vorzüglich mit der Versöhnung des Geistes in sich selbst zu thun. „Wie aber," heisst es weiter, „die fortschreitende und höhere Naturwissenschaft da Leben aufgefunden hat, wo man früher nur todte und unbewegte Massen gesehen, — — — so wird man auch überall Schönheit finden, wo man sie sonst in der Welt nicht gesehen, wenn man das höhere Leben der Unmittelbarkeit immer mehr in seine Erkenntniss aufgenommen." Warum das nicht? Nur wird Herr Mundt mir und Anderen den ästhetischen Abscheu vor Kröten, Molchen, Ratten, u. dgl. nicht austreiben können, so wenig, als wir gewöhnlichen Menschen, deren Entwickelungsgeschichte der Aufstellung des neuesten kunstphilosophischen Prinzips vorausgegangen ist, im Stande sein möchten, uns bei dem Anblicke des namenlosen Elendes und Verderbens, in das wir unser Geschlecht versunken sehen, zufrieden zu geben. „Und eine auf diese Idee der Unmittelbarkeit begründete Kunst und Kunstbetrachtung wird daher Vieles dem Gebiete des Schönen zurechnen müssen, was sonst von demselben am liebsten ausgeschlossen wurde, und sie wird namentlich auch das Hässliche und die Sünde selbst als einen eigenthümlichen Gegenstand der schönen Kunst zu erkennen haben." Das Letztere versteht sich ganz von selbst, und die Dichter und Künstler haben es sich niemals nehmen lassen, in das Gebiet ihrer Darstellungen alles dasjenige

mit herein zu ziehen, was von der Idee abgefallen ist und im Widerspruche mit ihr steht. Denn sie gingen nicht darauf aus, dem Gebiete der Geschichte, der Sage und Natur bloss den an und für sich schönen Stoff zu entnehmen, sondern sie strebten danach, den ganzen Umfang der Wirklichkeit unter das Licht der Idee zu bringen und dadurch das Existentielle in seinem Verhältnisse zur Wahrheit zu offenbaren. Was sie verherrlichen wollten, war im Grunde nur die Idee, und diesem Zwecke konnte der Zerstörungsprozess, den das Böse und Hässliche in der von der Idee gelenkten und durchdrungenen Welt erfährt, ebensowohl dienen, als die positive Lebensentfaltung eines Daseins, das in der Idee wurzelt, von ihr genährt und erhalten wird. In diesem Sinne sagte schon Göthe von den Griechen: „Sie beabsichtigten nicht, das Schöne darzustellen, sondern das Bedeutende.“ S. 75. bemerkt unser Verfasser, indem er in seinem Vortrage über das Prinzip der Unmittelbarkeit fortfährt: „Die Ansicht von dem höheren Leben der Unmittelbarkeit wurde eigentlich schon durch die Naturphilosophie und zuerst durch dieselbe in Deutschland erweckt. In der Schelling'schen Naturphilosophie war die Einheit von Natur und Geist das Grundprinzip geworden, und daraus hatte sich der eigenthümliche Satz ergeben: dass die Natur „nichts Anderes sei, als der sichtbare Geist!“ Indem der Natur unbedingte Realität, wahres Sein und absolute Thätigkeit zuerkannt wurde, ward darin die erste Stufe zu der grossen Vermittelung der gesammten Wirklichkeit, um die es sich handelt, aufgestellt.“ Wenn man die Erscheinungen der Geschichte und des freien Geistes überhaupt in die Natur hineinziehen will, — was aber dem Genius der Sprache widerstreitet — so mag man wohl den sichtbaren Geist allgemein als Natur bezeichnen. Nur wird man alsdann die Realität der Letzteren bedingt finden müssen, bedingt nämlich durch den Geist, der sich in ihr verwirklicht. Will man nun ausserdem nicht in den schlechtesten Pantheismus zurückfallen, so wird man wohl zugestehen müssen, dass die Natur oder Welt der Erscheinung nicht durchweg wahres Sein hat, sondern, vielfach in Lüge und Widerspruch verstrickt, nur da wahrhaft ist, wo sie auch in der That als Offenbarung des Geistes auftritt. Absolute Thätigkeit aber kann nur dem Geiste zukommen, der sich in der Natur und durch sie zur Erscheinung bringt. Was sodann die „grosse Vermittelung der gesammten Wirklichkeit“ betrifft, um die es sich handeln soll, so kann davon nicht eher die Rede sein, als bis der Zwiespalt der Wirklichkeit in sich selbst mit dem ganzen Ernst und Tiefsinn, den die Betrachtung dieses Gegenstandes verlangt, an's Licht herausgestellt ist, eine Aufgabe, zu deren Lösung Herr Mundt sich nicht einmal angeschickt hat. Diess wird man denn auch sehr leicht aus den folgenden Worten erkennen: „Das Gesetz des Geistes sollte das Gesetz der Natur sein. Es sollte also nicht mehr zwei Gesetze in der Welt geben, in welcher Zweiheit der tiefste Bruch des Lebens, die Unfreiheit und die

Hässlichkeit sich begründet hatte" [alle Sünde war also daraus entstanden, dass man den Dualismus von Geist und Natur in sich empfand, und sodann sollte durch die von Schelling eröffnete Einsicht in das wahre Verhältniss zwischen diesen beiden Momenten die Macht des Bösen und des Uebels schleunigst gebrochen werden!], sondern nur ein Gesetz, in dem sich die ganze Welt zusammengefügt und darin ihre Freiheit, ihr Glück und ihre Schönheit wiedergefunden." Wohl dem, der es über sich gewinnen kann, die Wirklichkeit durch diese schöne Brille anzusehen und das Alles für hypochondrische Einfälle zu halten, was Religion, Philosophie und Kunst im entgegengesetzten Sinne so oft und nachdrücklich ausgesprochen haben! Was der Verfasser noch S. 76. flg. über Lebenskunst und Kunst im engeren Sinne des Wortes beifügt, ist ganz oberflächlich und kann hier füglich übergangen werden. Den dort berührten Gegensatz zwischen der Idee und dem Bilde bringt er noch einmal S. 142. flg. in einem eigenen Kapitel zur Sprache, das einige beachtenswerthe Stellen enthält.

Wir begnügen uns damit, dem Leser diese wenigen Proben aus den eigentlich metaphysischen Abschnitten mitgetheilt zu haben. Er wird dadurch zur Ueberzeugung gekommen sein, dass Herr Mundt, ein übrigens sehr geist- und kenntnissvoller Mann, dessen wohlverdienten literarischen Ruhm wir am wenigsten schmälern wollen, ganz andere Anstrengungen des wissenschaftlichen Denkens auf sich nehmen muss, wenn er vor einem philosophischen Publikum bestehen will. Das Gebiet der Metaphysik lässt sich einmal nicht mit dem Spazierstöckchen durchstreifen, und, ohne sich mit ihr gründlich und tüchtig vertraut gemacht zu haben, wird man bei allem Reichthum kunstgeschichtlicher Anschauungen und aller Feinheit der Reflexion, wie solche Eigenschaften — beiläufig bemerkt — von Herrn Mundt in anderen seiner Schriften weit glänzender, als in der vorliegenden, entwickelt worden sind, kein System der Aesthetik für ein Auditorium aufzustellen vermögen, das in seiner philosophischen Bildung über den Gesichtskreis akademischer Füchse und ästhetischer Damen hinausgekommen ist.

Die geschichtsphilosophischen Bestandtheile des Werkes bieten manche recht interessante und anziehende Bemerkungen dar, in denen jedoch kein wesentlicher Fortschritt über die bisherigen Leistungen zu erkennen ist, während diese Entwickelungen im Ganzen und Allgemeinen den Charakter des geistreichen und pikanten Dilettantismus an sich tragen. Gewisse Leser werden sich freuen, in jenem Zusammenhange auch (S. 168. flg.) eine Abhandlung über die türkische Blumensprache anzutreffen, die von Solger und Hegel aus offenbarer Vergesslichkeit übergangen worden ist.

Was schliesslich die Auseinandersetzungen über die verwirklichte Idee oder das Kunstwerk, insbesondere das S. 302. flg. aufgestellte System der einzelnen Künste betrifft, so heben

wir dort mit der freudigsten Anerkennung die schwungvollen und zum Theil wahrhaft tiefsinnigen Bemerkungen über den Geist der Musik (S. **344.** flg.) hervor, die uns zugleich den hinreichenden Beweis liefern, dass Herr Mundt, wenn er aus dem Philosophiren Ernst machen wollte, auch auf diesem Felde sich Lorbeeren erwerben könnte.

Worms, den 26. Juli 1846.

Dr. Georg Zimmermann.

V.

Schelling's Vorwort zu H. Steffens' nachgelassenen Schriften.

Berlin, 1846. S. III. — LXIII. (Aus einem öffentlichen Vortrag zu H. Steffens' Andenken, gehalten am 24. April 1845. Mit einigen Erweiterungen.

Es bedarf wohl keines besonderen prophetischen Blicks, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass wir gegenwärtig in einem geistigen Gährungsprozesse begriffen sind, aus welchem sich eine neue religiöse Gestaltung herauszuringen strebt. Von verschiedenen Standpunkten aus bewegen sich die geistigen Regungen der Gegenwart um grosse religiöse Interessen. Es handelt sich nicht um den Sieg einer besonderen religiösen Richtung, etwa des Rationalismus oder des Supranaturalismus, des Auktoritätsglaubens oder der Gefühlsreligion, nicht um Katholicismus oder Protestantismus, oder um Deutschkatholicismus und Neuprotestantismus; in letzter und höchster Beziehung handelt es sich in der Gegenwart und nächsten Zukunft vielmehr um Höheres und Grösseres, als dergleichen Besonderinteressen sind, welche nur soweit eine allgemeine, welthistorische Bedeutuug erlangen werden, als sie den Einen grossen Gedanken des Jahrhunderts sich zum Bewusstsein gebracht haben und die lebensvolle, allein zukunftkräftige Idee der Freiheit des Geistes mit selbstbewusster Energie zu ihrem eigenen Pathos machen. Diese Idee ist aber nichts weniger als eine hohle Phrase und gehaltlose Floskel, die einer Rotte von charakter- und gemüthlosen Schwarmgeistern zur Parole diente; sie hat vielmehr das Höchste und Tiefste zu ihrem substantiellen Inhalte, sie ist mit dem Heiligsten, was die Menschheit besitzt, ihrer Religion und sittlichen Würde, eins und dasselbe. Die Allgegenwart des Ewigen in der sittlichen Menschenwelt, der Menschheit göttlicher Geist ist die unverwüstliche Kraft jener Freiheit, die der Grundgedanke des Christenthums ist.

Ein unbefangener Blick in die religiösen und kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart zeigt zur Genüge, dass die von der freien philosophischen Bewegung der Gegenwart, sei es aus Eigensinn,

oder aus Unverstand, sich abschliessende Kirche bisher gänzlich unvermögend gewesen ist, aus dem Dogmatismus religiöser Vorstellungen und Meinungen die Religion selbst zu einer neuen, lebenskräftigen Form wiederzugebären. Und doch wird eine solche freie Regeneration immer dringender gefordert in einer Zeit, wo auf der einen Seite die hektische Gereiztheit und der zelotische Fanatismus einer innerlich ohnmächtigen Orthodoxie, andererseits der irreligiöse Radicalismus unserer socialistischen Sensenmänner und modernen Culturpolitiker, welche die Emancipatien von aller und jeder Religion als die Krone der menschlichen Selbstbefreiung verkündigen und jeden Funken von religiösem Leben an den Moloch ihrer vermeintlichen menschlichen Emancipation hinopfern, sich auf das Schroffste gegenüberstehen. Unter solchen Umständen ist die Frage nach dem wesentlichen und ewigen Kern des Christenthums zur eigentlichen Lebensfrage der Zeit geworden. Um aber das Christenthum der Gegenwart zu begreifen und die ewige Religion des Geistes in ihrer Reinheit und Idealität zum allgemeinen Bewusstsein zu bringen, hat die Wissenschaft auf die Vergangenheit des Christenthums, auf seine Entstehung zurückzugehen; nur aus der allseitig entscheidenden Kritik seiner bisherigen Erscheinungsformen lässt sich der wahrhaft positive, ideale Gehalt desselben mit Sicherheit und Evidenz herausstellen. Das positive Christenthum ist, weit entfernt, durch die kritischen Bestrebungen der Gegenwart gefährdet zu sein, gerade auf dem Wege, in seiner ewigen Wahrheit und Idealität erst recht erkannt zu werden. Nicht auf Seiten der capricirten Orthodoxie, die das Christenthum für sich allein gepachtet zu haben meint, ist der wahrhaft positive und conservative Standpunkt, sondern auf der Seite des Fortschritts von den beschränkten und unangemessenen, nur relativen Formen zur lebendigen, absoluten Idee desselben. Nur auf dem Wege der Negation lässt sich die höchste, absolute Positivität gewinnen.

Es ist wirklich eine erstaunliche Naivität, mit welcher gegenwärtig noch weit die meisten unserer protestantischen Theologen und Geistlichen sich fortwährend zu den positiven Resultaten der bisherigen biblischen und dogmatischen Kritik verhalten und, ohne über sich selbst zu erröthen, immerfort beweisen, dass sie Nichts gelernt und Nichts vergessen haben. Diese guten Leute machen sich beständig die Täuschuug vor, die Kritik sei so sehr bloss verneinender Natur, dass die Resultate derselben wenigstens noch vor dem Volke sorgfältig geheim gehalten werden müssten, wenn nicht das ganze historische Christenthum und alles Positive in der Religion die grösste Gefahr laufen solle.

Im Gegentheil, ganz ausserordentlich positiv ist die Kritik, und nicht ihre Negation ist's eigentlich, vor der Ihr zurückbebt, sondern gerade von ihrer Positivität, Ihr lieben Leute, wollt Ihr Nichts wissen. Was Ihr verwerft, ist eine viel höhere Positivität, als die vermeintliche, für deren Erhaltung Ihr in die Schranken tretet. Ihr wollt das historische, das positive Christenthum? Gut,

auch wir wollen ebendasselbe, den ächten, gegenwärtigen Gehalt, den absoluten Kern des Christenthums, und was wir verschmähen, das ist nur das imaginäre Christenthum, was Ihr das historische zu nennen beliebt, ohne einzusehen, dass es mit einem solchen Historischen schlecht bestellt sein muss, welches der wissenschaftliche Ernst der geschichtlichen Kritik aufzulösen vermag. Eine illusorische Positivität ist es, für die Ihr Euch in hektischer Gereiztheit vergebens, ja vergebens! heiser schreit, denn wider die Wahrheit vermögt Ihr nun einmal doch Nichts.

Der wahrhaft historische Christus ist unstreitig das Ziel der christlichen Religionswissenschaft unserer Tage. Wie aber als das wahrhaft historische Christenthum weder das Urchristenthum, noch auch das zu Kloster Bergen oder zu Trient als Christenthum Festgesetzte gelten kann, sondern nur das im Herzen der Gegenwart wirklich lebendige Christenthum; so ist auch der wahrhaft historische Christus am allerwenigsten die in den ältesten Urkunden der Entwickelungsgeschichte des Christenthums, dem Neutestamentlichen Kanon, ausgeprägte Gestalt der Persönlichkeit Christi, sondern vielmehr die höhere Persönlichkeit des in der Gegenwart seiner Gemeinde lebendigen Christus. Dieser letztere allein, der wahrhaft Auferstandene und in der Menschheit fortlebende, zu immer höherer Verklärung und göttlicher Herrlichkeit sich erhebende, ist der wirkliche und wahrhafte Christus. Dagegen den unter Pontius Pilatus Gekreuzigten und Gestorbenen statt des Lebendigen anzuschauen und zu verehren, ist ein unverständiger, nur dem Ungebildeten zu verzeihender Götzendienst. Es ist aber Zeit einzusehen, dass es ein Verrath an der Menschheit ist, die Mehrzahl der Menschen fort und fort am Gängelbande von Vorurtheilen und Irrwahn herumzuführen und die nach dem Leben und der Freiheit des Geistes dürstenden Gemüther des Volkes mit phantastischen Einbildungen und hohlen Illusionen abzuspeisen, anstatt sie zur Seligkeit des ewigen gegenwärtigen Lebens in Gott, zur freien Befriedigung an der vernünftigen Wirklichkeit hinzuleiten. Die religiöse Weltansicht, die unsere Weisen und Dichter begeisterte, ist in der That fähig, die empfänglichen Gemüther der Menschheit tief und nachhaltig zu befriedigen, die keineswegs der Täuschungen bedürfen, um zu wahrhaft sittlicher That zu erstarken. —

Die vorstehenden Gedanken, mit welchen Referent unlängst ein literarisches Findelkind beim Publikum einzuführen Veranlassung genommen hatte,*) erscheinen ihm am geeignetsten, um die Anzeige der Schelling'schen Vorrede zu Steffens' nachgelassenen Schriften einzuleiten, welche mit dem Anspruche auftritt, als Beitrage zur religiösen Selbstverständigung der Gegenwart zu gelten. Der „greise Herakles im Geistergewande" tritt wieder einmal als Vorredner

*) Die Bedeutung des Urchristenthums und sein Verhältniss zum Christenthum der Gegenwart. Mit einem Vorworte von Dr. L. Noack. Darmstadt (Leske) 1846.

vor das Publikum, indem er „die Abneigung gegen jede partielle Aeusserung über Philosophie für diessmal überwindet“ (p. LXI.) und den zu Steffens' Andenken im vorigen Frühjahr gehaltenen öffentlichen Vortrag als „ein frei vom Herzen weggesprochenes Wort, das in einer Zeit der Verwirrung über die wichtigsten Fragen ernstlich Strebenden zu einiger Verständigung und Weisung dienen könnte“ (p. LVI.), mit „einigen Erweiterungen“ versehen, für würdig hält, als Vorwort zu Steffens' nachgelassenen Schriften zu dienen. Das Fragmentarische darin (sagt er p. LXI. f.) sei doch mehr nur ein Aeusserliches und Scheinbares und übrigens der Zusammenhang der zum Grunde liegenden Denkweise gar wohl einzusehen, wenn man nur guten Willen und die zum Verständniss jeder Art von philosophischer Darstellung erforderliche Combination mitbringe und nicht etwa nur das verstehe, worauf sich die gangbaren Bezeichnungen anwenden lassen (p. LXI. f.) Mäkeln wir nicht lange an der absichtlichen Unbestimmtheit und vagen Allgemeinheit der in dieser Vorrede ausgesprochenen Gedanken, an der gesalbten Vornehmheit und pretiösen Haltung derselben, an der matten, farblosen Darstellung und marklosen Sprache welchen Eindruck auch die gewaltsam herbeigesuchten Elogen des Correspondenten in der A. A. Z. Nr. 167 f. vom 16. und 17. Junius, S. 1329 ff. beim Referenten nicht zu verwischen vermochten — untersuchen wir auch nicht weiter, ob die aphorismenartige, fragmentarische Form derselben auf den Charakter einer „philosophischen Darstellung“ mit Recht Anspruch machen dürfe; sehen wir vielmehr zu, was wir an diesem Votum über die religiösen Bewegungen der Gegenwart wirklich haben. Im Allgemeinen ist Referent übrigens keineswegs gemeint, der neuerdings üblich gewordenen Polemik gegen Schelling beizutreten, welche auf eine ebenso einseitige, als ungerechte Weise für die Gedanken des auch in der Phantastik seiner sogenannten positiven Philosophie noch bewundernswürdigen Mannes nur ein mitleidiges Lächeln bereit hat; wir sind vielmehr der Ansicht, dass in seinen bekannten Vorlesungen dem phantastischen Irrthume ebensoviel tiefer geistiger Gehalt beigemischt ist; wer jene ersteren Elemente kritisch auszuscheiden versteht, wird die Keime wahrhaft speculativer Gedanken entdecken, die des Veteranen speculativer Instinkt ahnend herausstellt. Keineswegs findet aber Referent dieses Urtheil über Schelling's neueste Leistungen in der gegenwärtigen Vorrede bestätigt.

Nachdem der Vorredner zu Steffens' nachgelassenen Schriften, an Steffens und die Zeit seines ersten Auftretens anknüpfend, über Philosophie und Naturforschung, Naturphilosophie und „jenen plumpen und monströsen Pantheismus,“ mit seinem „austernhaften Absoluten,“ einem Gott, der nöthig habe, durch die Natur hindurchzugehen, um sich bewusst zu werden, einige allgemeine Bemerkungen gemacht, die wir hier füglich bei Seite liegen lassen können, meint er zunächst, man gestatte der Philosophie alle Freiheit, von ihrem Ausgangspunkt durch folgerechtes Fortschreiten

wohin immer zu gelangen, nur wenn sie ganz absichtslos, durch blosse Nothwendigkeit der Sache, in Berührung mit der positiven Religion komme, da solle jene Freiheit nicht mehr gelten und die Philosophie sich entsetzt zurückwenden, was die schmählichste Beschränkung sei, da es sich ihr nicht vorschreiben lasse, wohin sie gelangen solle, sondern allein vorausgesetzt werden müsse, dass sie als Philosophie in ihrem Anfang schon mit jeder Auktorität, welchen Namen sie trage, gebrochen habe und also selbst den Namen christlicher Philosophie ablehne, und diess nicht nur im Sinne formeller Abhängigkeit, sondern auch im Sinne materialer Uebereinstimmung, die für sie als Philosophie keine Bedeutung habe (p. XVI. f.) Was soll nun aber, fragen wir, diess heissen: die Philosophie kommt ganz absichtslos, durch blosse Nothwendigkeit der Sache, mit der positiven Religion in Berührung? Wird hier nicht mit der Philosophie und mit der Religion, insbesondere derselben als positiver, gleichermaassen Versteckens gespielt?

Offenbar ist doch die Religion, als eine besondere Seite oder bestimmter als der eigentliche Grund und die lebensvolle Concentration des ganzen Geisteslebens, selbst ein wesentliches Moment, eine bestimmte Potenz der philosophischen Idee, und im Organismus der letzteren tritt die Philosophie nothwendig, d. h. durch ihre eigene substantielle Energie und immanente Dialektik, als Philosophie der Religion auf. Diess ist gar nicht anders möglich. Ausserdem aber ist die Philosophie, wie sie nicht als eine Abstraction, sondern als wirkliche, lebendige, gegenwärtige sich darstellt, von dem allgemeinen Aether und der Substanz des Volksgeistes, dessen Ausdruck und Frucht sie ist, nicht zu trennen; redet Schelling und reden wir Alle von der Philosophie als der unsrigen, so meinen wir doch wohl keine andere, als die aus der Wurzel des germanischen Wesens organisch hervorgewachsene, die Philosophie, wie sie als die Blüthe des germanischen Geistes erscheint. Ist dieser aber vom christlichen getrennt, so dass sich beide zu einander als äusserliche und fremde Potenzen verhielten? Keineswegs; vielmehr hat sich die Substanz des Christenthums gerade mit dem germanischen Geist auf das Innigste verschmolzen, und letzterer war der Boden, auf welchem das Christenthum in seine unendlichen Tiefen niederging und seinen ganzen Lebensreichthum entfalten sollte.*) Ueberdiess ist die philosophische Idee als die Idee des Ich und die Philosophie als die Wissenschaft des Ich überhaupt von der christlichen Idee, in ihrer absoluten und ewigen Universalität, als der Einheit der Menschheit in Gott, gar nicht wesentlich verschieden, sondern beide an und für sich identisch. Christenthum und Philosophie, beide in ihrer concreten Wahrheit, können gar nicht in Widerspruch mit einander treten; ebensowenig aber können dieselben (wie unser Vorredner voraussetzt) so zufällig und absichtslos mit einander in Berührung kommen. Unsere

*) Vgl. des Ref. Mythologie und Offenbarung. II. B. S. 216 f.

deutsche Philosophie ist, als aus dem germanisch-christlichen Geiste hervorgewachsen, wesentlich und nothwendig christliche Philosophie.

Was aber das Pochen auf die positive Religion angeht, so scheint es an der Zeit zu sein, über den Sinn und die Bedeutung des Wortes „positiv" sich auf philosophischem Gebiete ein für allemal zu verständigen, um der gang und gäbe gewordenen Confusion zu steuern.

Die Positivität auf dem Gebiete der Religion hat aber eine dreifache Bedeutung, sofern zunächst eine unmittelbare oder empirische Positivität der Religion, in ihrem allgemeinen und noch ganz unbestimmten Wesen, von der historischen oder relativen Positivität ihres bestimmten Begriffs und ihrer geschichtlichen Erscheinungsform und endlich von der durch die historische Dialektik und Negativität des Begriffs vermittelten absoluten Positivität der Idee zu unterscheiden ist. Im ersteren Sinne ist die Religion überhaupt positiv, sofern sie als ein im menschlichen Wesen nothwendig gesetztes und hier auf die ewig-immanente Offenbarung Gottes im Menschen begründetes Verhältniss, nämlich die Einheit und Dreieinigkeit des menschlichen Wesens und Selbstbewusstseins in Gott ist. Die Menschheit, als einheitliches und selbstständiges, mit der Natur zusammengeschlossenes Ganzes betrachtet, ist in der Totalität ihres an und für sich seienden Wesens, in ihrem ganzen Sein und Thun der Ausdruck ihrer eigenen Idee, ihrer eigenen Autonomie. Das Wesen des Menschen, das Ich, ist der eine und ewige Grund von Allem, was an und in ihm ist; in Allem, was er ist, ist der Mensch seine eigene That und freie Selbstbestimmung und in dieser seiner Autonomie zugleich auch für sich selbst Zweck. Er stellt seine eigene Wesenheit, sein in sich seiendes Sein auch in der Wirklichkeit dar und legt alle Seiten seines wesentlichen Inhaltes in seinem persönlichen Lebensdasein auseinander. Gehört nun die Religion so wesentlich zur Menschheit, dass dem Menschen allein Religion zukommt, so ist das menschliche Wesen, das Ich, nothwendig auch der Grund (*fundamentum*) derselben, das menschliche Wesen ist der Lebensboden, die substantielle Basis der Religion, die Religion ein wesentliches Moment der Idee der Menschheit. Auch in der Religion behauptet die Menschheit ihre Freiheit und Autonomie; die Religion ist die eigene That des Ich, die Feier seiner Menschheit, ein durch die freie Selbstbestimmung des Ich Gesetztes und als eine besondere Seite desselben mit zu seiner nothwendigen immanenten Selbstdarstellung Gehörendes.

Diese ihre innere Nothwendigkeit, ihr Begründetsein im Wesen des Menschen, ist ihre Positivität. Die Religion ist ihrem Ursprung nach nothwendig und das Ich selbst das sie Setzende. Dass sie in dieser ihrer ewigen Positivität für den Menschen ist, diess ist die Wahrheit ihres Geoffenbartseins, als die Einheit ihres Seins und Gesetztseins im Wesen des Menschen. Dass freilich mit dieser Auffassung die gewöhnliche supranaturalistische Vorstellungsweise

vom Positiven und Geoffenbarten in der Religion, in dem Sinne einer dem Menschen auf übermenschlichem Wege von oben und aussen mitgetheilten Religion, ein für allemal entschieden verlassen und als ein solcher Standpunkt bezeichnet ist, der längst antiquirt und als ein kindischer überwunden sein sollte, und mit dem die Philosophie als Religionsphilosophie nichts mehr zu schaffen hat, liegt am Tage.

Die andere und, als höhere, jene erste in sich schliessende Form der Positivität ist die historische oder relative Positivität der in einer bestimmten, geschichtlichen Erscheinungsform auftretenden Religion. In dem Sinne der Einheit des Wesens der Religion in der Erscheinung sind alle in der Geschichte der Menschheit auftretende Religionen positive, nämlich relative und beschränkte Positionen, endliche Ausdrucksweisen des durch die Dialektik der Erscheinung sich auseinanderlegenden allgemeinen Wesens der Religion, das durch die dialektische Macht seiner eigenen Negativität über jene Gestalten immer wieder hinausgeht und zur Idee hinstrebt. So stellt sich die Positivität der Religion als ein historischer Prozess dar, der den nothwendigen Selbstvermittlungs- und Selbstverwirklichungsprozess des religiösen Geistes, sein Zusichselbstkommen und sein Sichaufheben zur Idee der Religion oder zu der Religion auf der Stufe ihrer absoluten Vollendung bildet.

Beide Seiten der religiösen Positivität sind aber, als ihrer Wahrheit nach aufgehobene Momente, enthalten in der dritten Bedeutung des Positiven, nämlich in der durch jene fortschreitende kritische Bewegung, als durch die Negativität des religiösen Geistes, vermittelten absoluten Positivität der religiösen Idee, welche sich als die immer neue Formen schaffende und eine neue Wirklichkeit sich gebende Lebenspotenz der Religion darstellt. Diese letztere Bedeutung der Positivität, welche im Wesentlichen mit der (katholischen) Traditionsidee identisch ist, ist dem Christenthum zu vindiciren und insbesondere als die höchste und letzte Mission der Philosophie, auf jeder Stufe ihrer Entwickelung, diess anzuerkennen, dass sie nicht bloss die beschränkte Positivität der christlichen Idee in ihren vergangenen historischen Erscheinungsformen vorauszusetzen und als das Begreifen derselben sich abzuschliessen, sondern auf der nothwendigen Voraussetzung und dem Grunde dieser begriffenen geschichtlichen Formen der christlichen Vergangenheit eine neue, höhere Form der christlichen Idee herauszubilden hat.

Diess ist nun nichts weniger als die Meinung Schellings, der sich in dieser Rücksicht nicht von der Beschränktheit der supranaturalistischen Vorstellung loszumachen und zur freien Höhe der Idealität zu erheben vermag. „Mit der Offenbarung sich beschäftigen, (sagt er p. XXIII.) um sie wieder in Philosophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr gewusst ist, aufzulösen, wäre ein der Philosophie unwürdiges Treiben.“ Schelling verlangt ein System, das die im Christenthum von Anfang an enthaltenen, so viele

Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Erkenntniss brächte." (p. XX.) Als ob die Schätze der Offenbarung dem menschlichen Geist nur so von aussen und oben durch den *deus ex machina* eingetrichtert wären und nicht vielmehr schon in Ewigkeit den verborgenen, nur nicht zum Licht des Bewusstseins erhobenen Grund des menschlichen Wesens selbst ausmachten! Der Begriff der Offenbarung ist vom Begriff Gottes einerseits und vom Begriffe des Menschen andererseits nicht trennbar, sondern fällt mit dem wahrhaften und vollkommenen Begriff des Menschen, sofern dieser die Identität mit sich selbst in und durch Gott ist, nothwendig zusammen; der Offenbarungsbegriff beruht eben auf der Einheit Gottes im Menschen und ist die objective Seite des religiösen Grundverhältnisses selbst, als dessen subjective Kehrseite sich die Religion, als Einheit des Menschen in Gott, darstellt. Der Inhalt der Offenbarung ist nicht sowohl, wie Hegel es fasst, das ewige Wesen oder das Absolute als sich selbst in seine Inhaltsbestimmungen auseinander legend, sondern die ewig sich selbst gleiche Gegenwart und unveränderliche Einheit des Absoluten im menschlichen Wesen, und die Form der Offenbarung besteht in der das menschliche Wesen äusserlich constituirenden Einheit von Natur und Geist, in welcher sich das über Natur und Geist ebenso absolut erhabene, wie in beiden absolut immanent gegenwärtige (d. h. eben offenbare) Absolute oder Gott realisirt und zu gegenwärtiger Wirklichkeit schafft. Obgleich Gott von seiner Offenbarung im Universum der Natur und des Geistes nicht zu trennen und ohne Welt Gott nicht offenbar ist, sondern die mit Gott in Einem gleich ewige Welt nur in Gott und Gott nur in der Welt angeschaut werden kann, so ist doch Gott in seinem an und für sich seienden Wesen von dieser seiner Offenbarung bestimmt zu unterscheiden und beides — Gott und die Offenbarung Gottes oder die Welt — sind keine identischen Begriffe. Indem vielmehr Gott in der Welt offenbar, d. i. gegenwärtig ist, bleibt er doch in sich selbst vom Zusammenhang der Weltentwickelung unergriffen und unberührt, in seiner reinen Freiheit verharrend und in seiner reinen, einfachen und schlechthin bestimmungslosen Identität mit sich keinem Werden und Wandel unterworfen. In seiner concreten Bestimmtheit ist hiernach der Begriff der Offenbarung diess, dass das allgemeine Ich oder die selbstbewusste Menschheit, als die höchste Spitze und concrete Einheit des Universums, als das lebendige Centrum der Weltentwickelung, sich als Ein in sich geschlossenes Ganzes, als Eine in sich vollendete Totalität nur in der ewig-immanenten Allgegenwart des Absoluten erfasst und nur in ihm als wirkliche, freie Persönlichkeit festhält. Diese Einheit Gottes in der Persönlichkeit des Menschen ist zunächst im ursprünglichen und unmittelbar mit sich noch einigen und unentzweiten menschlichen Selbstbewusstsein die allgemeine Grundlage oder das Ansich des religiösen Verhältnisses. Indem Gott im persönlichen Ich als diese Einheit offenbar ist und dem Selbstbewusstsein der Menschheit seinen Halt

gibt, ist der Mensch erst wirkliches Ich, wahrhafte Persönlichkeit, und als dieses in Gott und kraft Gottes selbstständig und frei seiende persönliche Wesen ist der Mensch die Persönlichkeit Gottes, göttliches Selbstbewusstsein, göttliche Persönlichkeit. Diese Idee der ewigen göttlichen Persönlichkeit des Menschen oder die Idee der Gottmenschheit ist die Idee der Offenbarung.

Ist nun diese Idee der Persönlichkeit, in ihrer Identität mit der Idee der Offenbarung, die Grundidee des Christenthums, so ist ersichtlich, dass dieselbe mit dem Grundproblem der Philosophie, als der Wissenschaft eben des allgemeinen Selbstbewusstseins, zusammenfällt, dass beide denselben Inhalt haben, und dass in der Philosophie nichts unabhängig von der Offenbarung gewusst, diese letztere vielmehr in ihrer ewigen Substantialität durch die Philosophie nur in die Sphäre des freien Selbstbewusstseins erhoben, also das Mysterium der Offenbarung von der Philosophie und in ihr enthüllt wird. Das Denken und Begreifen der Offenbarung ist gerade Sache der Philosophie, wie denn schon Solger nachdrücklich darauf hingewiesen hat, dass es ohne Offenbarung kein wahres, vernünftiges Selbstbewusstsein und keine Philosophie gebe. Es ist also ganz lächerlich und unverständig, von verschlossenen Schätzen der Offenbarung zu sprechen, die unabhängig von der Philosophie zu allgemeiner Geltung und Erkenntniss gebracht werden könnten, da ebendiess gerade die Aufgabe der Philosophie ist.

Freilich hat Schelling volles Recht, zu behaupten, dass das Christenthum nur durch sich selbst, ohne äussere Hülfe und Macht stark und siegreich sein (p. XXI. und LIV.) und ein frei erkanntes und frei angenommenes werden wolle, so dass an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Wissenschaft durchwehtes und darum allen Stürmen gewachsenes, dauerhaftes System treten solle (p. XX.) Aber gerade die Religionsphilosophie, als die zu ihrer Verklärung erhobene Theologie, ist dieses System, welches indessen zu seiner nothwendigen Voraussetzung die historische und dogmatische Kritik hat, ohne welche die absolute Positivität der christlichen Idee, in ihrer von den unangemessenen Hüllen ihrer bisherigen beschränkten Erscheinung freigewordenen Gestalt und im organischen Zusammenhang ihrer besonderen Momente und Inhaltsbestimmungen, für die freie, wissenschaftliche Erkenntniss nicht herauszustellen ist.

„Enthält das Christenthum (sagt Schelling S. XXII.) unter blosser geschichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philosophie unabhängig von ihm schon hat, so hat die Philosophie nichts an ihm, und es ist ihm nur im Weg und müsste sobald als möglich abgethan werden. Ist aber der Fall der, dass die Verhältnisse, auf welchen das Christenthum nach seiner eigenen Angabe beruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht anerkannte Verhältnisse sind, da ist eine grosse Erweiterung der menschlichen Erkenntniss gegeben.“ Welchen Knäuel von Widersprüchen enthalten diese Worte! Sind etwa die ewigen allgemeinen Verhältnisse, auf welchen das Christenthum beruht, etwas

anderes, als das reale Verhältniss des Menschen zu Gott, oder das immanente Einsseins des menschlichen Selbstbewusstseins in Gott, welches eben der religiöse Ausdruck der Idee der Persönlichkeit, des Ich, also der philosophischen Idee ist? Ist denn die Philosophie in die Luft gebaut und eine hohle Abstraction? Und hat sie einen vom ewigen substantiellen Inhalte des Menschengeistes unabhängigen Inhalt? Wie kann das Christenthum der Philosophie im Wege stehen, da beide denselben Inhalt und Gegenstand haben und die Bestimmung der Philosophie in der Erkenntniss des Offenbarungsinhaltes culminirt? Wenn das Christenthum, nach Schelling, zu seiner Voraussetzung keine andern Verhältnisse hat, als durch welche auch die Welt besteht, und wenn also darauf die absolute Allgemeinheit der christlichen Prinzipien beruht (p. XLII.), so fragt man billig, ob denn etwa die Philosophie nicht ebendieselben allgemeinen Verhältnisse zur wesentlichen und ewigen Voraussetzung hat, ohne die sie nicht möglich wäre? Man sieht hieraus, wie wenig es dem positiven Offenbarungsphilosophen gelungen ist, den unseligen Dualismus, den das vorstellende Bewusstsein zwischen dem Inhalte der Religion und der Philosophie statuirt, zu überwinden und den Gegenstand des Wissens, der Philosophie, als eins und identisch mit dem begriffenen Inhalt der Religion oder Offenbarung zu erkennen.

Aber die kirchlichen Dogmen, die religiösen Vorstellungen, als solche, sind eben nicht so ohne alles Weitere mit dem Christenthum selbst und mit der Idee der Religion zu identificiren und zu verwechseln, wie diess Schelling thut, wenn er vom Christenthum als der Lehre spricht, welche die Stimme der Jahrhunderte für sich habe (p. L.) und wenn er sich gegen die Ansicht erklärt, das einmal eingeführte, schlechte und rechte Christenthum zwar zum Schein und der Form nach, als blosse Einkleidung fortbestehen, aber dabei als blosse schlechte Vorstellung und nur uneigentliche Wahrheit gelten zu lassen (p. XLV. ff.) Gegen das eingeführte Christenthum, d. h. dasselbe in seiner bisherigen kirchlichen Erscheinungsform, wenn diese als solche für die absolute Wahrheit ausgegeben wird, hat die Philosophie und Kritik das beste Recht, sich aufzulehnen, und gegen die christliche Idee ist die Vorstellung mit ihren äusserlich-empirischen Elementen und transscendenten Abstractionen, selbst in ihrer zur Form des Begriffs erhobenen Gestalt, das Schlechtere und Niedrigere. Mit der Negation und Auflösung der bisherigen Erscheinungsform des christlichen Geistes, mit der Kritik des bisherigen dogmatischen Christenthums aber zugleich den Untergang des Christenthums in nothwendige Verbindung zu setzen, als ob beides wesentlich dasselbe sei, diess können nur schwache und furchtsame Gemüther. Mit dergleichen Schreckschüssen vom „Untergang des Christenthums," vom „Werk der Zerstörung" (p. XLV.) lassen sich auch nur schwache Nerven, Weiber, Kinder und Greise einschüchtern. Weit entfernt aber, vernichtet und aus der Welt geschafft zu werden, ist das Christenthum vielmehr auf dem besten Wege, in seiner Reinheit und Idea-

lität, in einer aus dem Geiste der Gegenwart an's Licht gebornen Form erst recht an's Licht gestellt zu werden, und selbst die Bruno Bauer's und Feuerbach's helfen wider Wissen und Wollen mit an dem neuen Tempelbau des Christenthums der Zukunft.

Wenn aber Schelling fragt, ob der Staat so sehr im Unrecht wäre, wenn er die Lehre lieber hätte, welche die Stimme der Jahrhunderte für sich habe, als Meinungen, die von gestern seien (p. L.); so beweist er eben damit seinen unkritischen Standpunkt, auf welchem er die Wahrheit und Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwickelung eines Prinzips und die absolute Bedeutung der Negativität der christlichen Idee in der positiven Continuität ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung verkennt. Dieser Vorwurf wird keineswegs dadurch entkräftet werden können, dass Schelling an einem anderen Orte der Vorrede doch wieder behauptet, dass die Philosophie die Folgen der Reformation in ihrer ganzen Ausdehnung und bis zu dem Extrem des Deismus, zu welchem sie stufenweise gekommen sei, als vorhandene Thatsache und als nothwendigen Fortgang voraussetze (p. XVII. ff.) Unser Vorredner bewegt sich gern in Widersprüchen, und wir vermögen in der eben angeführten Aeusserung nichts als eine hohle Tirade, eine leere Spiegelfechterei mit blossen Worten, ohne die Consequenz und Wahrheit ihres Inhalts zu erkennen.

Die Zeit der Bekenntnisse, meint Schelling, sei heut zu Tage vorüber; während aber die Meisten, welche dieselben abgethan wissen wollten, mit ihnen zugleich die Sache abgethan meinten, so trete diese im Gegentheil gerade jetzt erst recht eigentlich hervor (p. XXVII.); um diese drehe es sich jetzt, es handle sich nicht mehr um die bloss formale, sondern um die reale Denkbarkeit, und diess sei der wahre Fortschritt einer nicht mehr bloss scholastischen Theologie, der nicht wieder zunückgenommen werden könne (p. XXXIII.) Was versteht nun aber unser Vorredner unter dieser „Sache," die man undenkbar und unmöglich finde (p. XXVII.)? Etwa den christlichen Glaubensinhalt als solchen, d. h. die Idee des Christenthums und den idealen, von der transscendent-geschichtlichen Form der Vorstellung befreiten Gehalt der Dogmen? Keineswegs ist diess die ausgesprochene Meinung, sondern es scheint hier fast absichtlich zweideutig gelassen zu sein, ob die Dogmen, oder die ewigen Ideen des Christenthums unter der „Sache" verstanden sein sollen. Bei solcher Escamotirung der Begriffe ist es denn freilich leicht, mit dem Schein des Freisinns die Leser zu täuschen, wie denn auch der Berliner Lobredner unseres Vorredners in der A. A. Z. (a. a. O. S. 1337) daraufhin sagen konnte: Genug, wenn wir einsehen, dass Schelling dasjenige, was der herrschende Geist nur durch völlige Abwendung vom Christenthum erreichen zu können meint, gerade durch Vertiefung in die Substanz des christlichen Glaubens zu leisten unternehme, sofern das Heil der europäischen Völker nur in dem Siege der christlichen Ideen zu suchen sei.

Auch Referent ist dieser Ansicht; aber welches ist die Substanz des christlichen Glaubens? welches sind die christlichen Ideen? Die Dogmen sind diess keineswegs; sondern nur aus deren Analyse lässt sich auf dem Wege der philosophischen Kritik der substantielle Gehalt in seiner ideellen Reinheit gewinnen. Machen wir nur wirklich Ernst, und lassen es keine blosse Phrase sein, was der erwähnte Correspondent sagt, dass nur dasjenige Christenthum den freiwilligen Gehorsam der Geister finden könne, welches, was von dem Erwerb der gesammten geistigen Arbeit der Nation — und dazu gehört denn doch auch (sollte man denken) die Philosophie und die Kritik — seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts den Keim des Ewigen in sich trägt, zu retten und zu sich emporzuheben weiss (a. a. O. p. 1337). Auch wir sind dieser Ansicht: die ganze Entwickelung unserer geistigen Vergangenheit ist eine christliche, und es ist nicht möglich, im Herzen der Gegenwart zu stehen und dem christlichen Prinzip entfremdet zu sein.

Mit Recht hat darum, dünkt uns, Vischer (in den Jahrbüchern der Gegenwart, 1845, Decemberheft) mit aller Entschiedenheit und Energie, welche der Philosophie zusteht, darauf gedrungen, dass die Gründung der Sittlichkeit auf die heteronome Triebfeder der transscendenten Autorität als eine Trübung des sittlichen Lebens erkannt, und dass die Luft von den Transscendenzen gereinigt werde, damit das Ewige um so tiefer in's Herz der Menschheit dringe und jede Tugend des Menschen lebe und gedeihe. Von da bis zu der von Vischer verlangten Verbannung alles dogmatischen Ausdrucks für den Inhalt der religiösen Idee ist aber freilich ein sehr grosser Sprung und die panische Dogmenfurcht des Herrn Vischer grenzt denn doch etwas an's Lächerliche. Mit dergleichen Abstractionen ist so wenig gewonnen zur Selbstverständigung der Gegenwart in ihren religiösen Bewegungen, dass wir darin nur ein hastiges Ueberspringen aller nothwendigen Vermittelung, ein Ausschütten des Kindes mit dem Bade zu erkennen vermögen. Wenn es richtig ist, was Vischer (a. a. O. S. 1105) behauptet, und worin wir ihm vollkommen beistimmen, dass das Ergebniss der Speculation, die Resultate der freien Religionswissenschaft, zur unmittelbaren Macht des Gemüths werden können und sollen, so muss es auch möglich sein, auf dem Wege der religiösen Erziehung und Bildung diesen lebendigen religiösen Inhalt im Subjecte zum Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu erheben; es muss möglich sein und ist durchaus nothwendig, denselben mit dem gesammten Geistesleben des Subjects auf lebendige Weise zu vermitteln, dasselbe über sein religiöses Gefühl zu verständigen, diesen Inhalt in seine besondere Momente nach allen Seiten hin auseinanderzulegen. So gewiss die Wissenschaft, die Philosophie das allgemeine Selbstbewusstsein des Geistes hat, ebensogewiss muss sie als Theologie, als Religionsphilosophie, als Dogmatik, die religiöse Bestimmtheit des allgemeinen Selbstbewusstseins, (dessen Objectivirung keineswegs davon abhängt, ob auch die Mehrzahl und die Masse immer bestimmt), in bestimmten Formen in die Inner-

lichkeit des unmittelbaren Gemüthslebens übersetzen können. Verlangt ja doch Vischer selbst, dass das Bewusstsein jedes wahre und reale menschliche Verhältniss im Lichte des Ewigen, im Lichte der Idee anschauen lernen soll (S. 1102). Wie ist diess anders möglich, als dadurch, dass eben die religiöse Idee in ihre besonderen Bestimmungen auseinandergelegt und diese letzteren im Worte verkörpert werden? Warum soll sich mit dem Verlassen der alten Formen des Dogma, welche die religiöse Wahrheit in geschichtlicher Gestalt auftreten lassen, nicht eine neue Form geschaffen werden, die das freie religiöse Selbstbewusstsein mit der Idee in Einheit findet und weiss? Ist der Geist nicht im Stande, sich ein neues Dogma zu schaffen? ja schafft sich nicht jede Zeit eben das ihr entsprechende? Ist denn das Dogma eine Fixirung des religiösen Inhalts für alle Zeiten, oder nicht vielmehr nur ein Zeugniss, wie jezeitig der ewige Offenbarungsinhalt des Christenthums aufgefasst und in seine besonderen Bestimmungen auseinandergelegt und für die Erkenntniss festgehalten wurde? Oder sollen wir etwa zum ewigen Einerlei des indischen Om-sagens zurückkehren? Fast sollte man glauben, diess sei Vischers Meinung, wenn er sagt: Entweder ist Glaube die reine Gesinnung des Vertrauens auf die Idee, auf den Geist als weltbeherrschende, das Denken und Thun bestimmende Macht, auf die Gegenwart des Ewigen im Zeitlichen; dieser Glaube ist mit Einem Satze ausgedrückt (S. 1091.)

Es ist darum keineswegs so ohne Weiteres richtig, wenn Schelling in seiner Vorrede vom Glauben sagt, dass derselbe als auf der Erfahrung beruhend, ganz für sich bleibe, unabhängig von aller Wissenschaft, frei von jeder Berührung mit derselben; weil er das Individuellste und Persönlichste, das innerste Heiligthum menschlicher Freiheit sei, in welche auch die Wissenschaft nicht eingreife (p. XXXIV. f.) Solchem Subjectivismus und Empirismus der Glaubenswillkür, der auf dem offen ausgesprochenen Dualismus des Wissens und Glaubens beruht und den Glauben in das Gebiet der Willkür und des Zufalls herabzieht, gegenüber darf mit allem Rechte auf die bekannten Aeusserungen Hegel's, in seiner Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie hingewiesen werden, in welcher es unter Anderem heisst: „Unter Glaube verstehe ich nicht, weder das blosse subjective Ueberzeugtsein, welches sich auf die Form der Gewissheit beschränkt und noch unbestimmt lässt, ob und welchen Inhalt dieses Ueberzeugtsein habe, noch auf der anderen Seite nur das Credo, das Glaubensbekenntniss der Kirche, welches in Wort und Schrift verfasst ist und in den Mund, in Vorstellung und Gedächtniss aufgenommen sein kann, ohne das Innere durchdrungen, ohne mit der Gewissheit, die der Mensch von sich hat, mit dem Selbstbewusstsein des Menschen sich identificirt zu haben. Zum Glauben rechne ich, nach dem wahrhaften alten Sinne desselben, das eine Moment ebensosehr als das andere, und setze ihn darein, dass beide in unterschiedener Einheit verbunden sind." (Vergleiche Hegel's vermischte Schriften. 1835. II. Bd. S. 280). In Wahrheit geht der Glaube dem Wissen und der Wissenschaft eben-

sogut voraus, als ihr ewiger Mutterschooss, wie auf der anderen Seite die an ihrem objectiven Inhalte erstarkende und fortschreitende Wissenschaft auch wieder als die Mutter des Glaubens sich erweist, sofern eben die Resultate der den Glauben aus seiner empirischen Unangemessenheit, Partikularität und Willkür befreienden und in ihm selbst reinigenden und kritisch läuternden Wissenschaft sich sofort wiederum zur vermittelten Unmittelbarkeit umsetzen und zum substantiellen Inhalt des Einzelbewusstseins, zur unmittelbaren Macht des religiösen Gemüths werden müssen. Nur auf diesem Wege ist es möglich, dass der Glaube das innerst eigene Gut, der individuellste Besitz eines jeden Zeitalters ist und bleibt, über welchem die Theologie als das Allgemeine, als das wissenschaftliche Bewusstsein der Kirche schwebt. Nur das letztere, die Wissenschaft, die Philosophie, kann aber in letzter Instanz über den Glauben einer Zeit entscheiden, nicht der sich selbst nicht verstehende Glauben der Menge, wie denn überhaupt im Reiche des Geistes nicht Stimmenmehrheit, sondern nur das objective Gewicht der denkenden Erkenntniss, der wissenschaftlichen Begründung zu entscheiden vermag. Nur durch die Wissenschaft ist es möglich, dass — was eben Schelling als die wahre Strömung der Zeit, als das Ziel der ganzen kirchlichen Bewegung der Gegenwart bezeichnet — die Kirche den Inhalt des Glaubens als den wahrhaft und durch sich selbst allgemeinen habe.

Was unser Vorredner weiterhin über das Verhältniss des Staates zur Kirche sagt, ist von solcher unbestimmten Allgemeinheit und leidet überdiess so sehr an Halbheiten und Inconsequenzen, dass sogut wie Nichts damit gesagt und gewonnen ist. Es ist ein launisches Kokettiren mit der freien Wissenschaft auf der einen und der politischen Macht auf der andern Seite, ein unentschiedenes, haltungsloses Schwanken zwischen religiösem Liberalismus und Servilismus, so dass es sich gar nicht der Mühe verlohnt, näher darauf einzugehen. Schelling erklärt sich insbesondere gegen eine neue Kirchenverfassung aus dem Grunde, weil es widersinnig sei, dass die politische Macht eine Kirchenverfassung diktirte, die Kirche selbst aber kein Selbst, kein gemeinschaftliches Bewusstsein habe, von welchem aus sich die Parteien über die Verfassung einigen könnten. Höre der Staat nur einmal auf, sich in die Entwickelung der Kirche einzumischen, so wird er sehr bald eine freie Gestaltung des kirchlichen Gemeingeistes erleben können; alles politische Experimentiren in Sachen der Kirche führt nur zu immer grösserer Verwirrung, was die jüngsten Erfahrungen im kirchlichen Gebiete sattsam bewiesen haben.

Schelling meint (p. XLII. ff.) — und es scheint, als sollten wir in diesem seinem Votum über die gegenwärtige Verfassungsfrage in der protestantischen Kirche die Haupttendenz der ganzen Vorrede erkennen — so lange der Protestantismus die wahre Einheit und Allgemeinheit der christlichen Prinzipien nicht erreicht habe (was indessen, nach des Referenten Urtheile, nichts destoweniger der Fall ist,) und nur eine Art von Kirche, aber nicht

die Kirche sei, die sich vielmehr erst in der Zukunft entwickeln werde, könne auch seine äussere Existenzform, die Verfassung nur einie vorläufige, einstweilige sein, als frei vom Staat könne die Kirche dagegen erst geachtet werden, wenn sie innerlich sich selbst befreit habe, selbstständig geworden sei, wohin eben die wahre Strömung der Zeit hinauslaufe! Es ist kaum begreiflich, wie ein so grosser Philosoph, welcher doch Schelling auch jetzt noch sein will, so im Dunkeln tappen kann oder sich solche Blössen geben mag! Das allgemeine Selbstbewusstsein, welches unser Vorredner der protestantischen Kirche abspricht, hat der Protestantismus allerdings in der auf seinem Boden erblühten Philosophie in ihrer Gestalt als Religionsphilosophie; hängt ja doch überhaupt das wahrhaft Allgemeine, die Idee, nicht von der Zustimmung der Masse, von der numerischen Allgemeinheit ab! Die Schuld aber, dass dieses ideelle Allgemeine zur Zeit noch nicht zur allgemeinen Macht des Lebens geworden, trägt niemand anders, als der Staat selbst, der die freie Entwickelung und den Assimilisationsprozess der Idee dadurch hindert, dass er ein bestimmtes historisches Glaubensbekenntniss der Vergangenheit zur absoluten Norm für das religiöse Selbstbewusstsein der Gegenwart erhebt, anstatt den freien Geist, die Philosophie, als die Mutter, Prophetin und Herrin des Zeitgeistes rückhaltslos und treu anzuerkennen! Hier allein ist in Wahrheit der letzte Grund unserer verkümmerten und marklosen kirchlichen Zustände in der Gegenwart zu suchen. Wenn die äussere Macht des Staats den freien Geist knechtet und in Fesseln schlägt, zur vermeintlichen Ehre eines illusorischen Christenthums, und neben dem „scheuen Sklaventritt“ der Geschmeidigen und Lenksamen nichts als „Seufzer nur und Stöhnen“ aufkommen lässt; so ist eben die Philosophie darauf angewiesen, mit ihren Idealen auf den Sonnenaufgang eines schöneren Tages sich zu vertrösten, dessen mächtiger Triumphzug alle abgelebten und verkümmerten Scheingestalten „zu Schutt und Moder zertritt.“ — —

Worms, im August 1846.

L. Noack.

Druckfehler.

Im ersten Hefte:

Seite 129 Zeile 3 v. u. lies sterbend, statt: strebend.
„ 239 „ 7 v. u. lies willkommenste, statt: vollkommenste.

Im zweiten Hefte:

Seite 12 Zeile 4 v. u. lies *viribus* statt: *riribus*.
„ 33 „ 1 v. o. lies kommen statt: kosten.
„ 93 „ 19 v. o. lies Er statt: Es.
„ 94 „ 13 v. o. lies aber statt: der.
„ 144 „ 7 v. u. lies Gesellschaftsordnung statt: Geseltschaftsordnung.







